N° 30. MARS 1922.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La Conscience et la possibilité du péché

Tout homme est obligé de faire en lui-même la douloureuse constatation si énergiquement traduite par saint Paul : « La Loi est spirituelle. Moi, par contre, je suis charnel, vendu au service du péché. En vérité, j'ignore ce que je fais. Je ne fais pas ce que je veux et je fais ce que je déteste (1). » La loi morale, avec ses objurgations venant de Dieu et de notre raison, a beau nous presser : nous lui obéissons habituellement; puis, suivant que nos dispositions se prêtent mal au soutien de la Grâce, nous lui désobéissons. Dieu lui-même n'arrête pas nos défaillances quand notre liberté s'y abandonne.

Nous sommes vertueux, et nous sommes pécheurs. Nous revenons au bien, puis nous retournons au mal. La vie spirituelle la plus haute n'est pas exempte de ces amoindrissements, et la vie morale du plus grand nombre est faite d'alternances successives de redressements et de chutes.

Comment la conscience morale est-elle accessible au

(1) I Rom., VII, 14, 15.

péché? Telle est la question générale à résoudre avant d'envisager les allures diverses de la conscience pécheresse.

*
* *

Nous n'abordons pas ici le problème philosophique de la possibilité du mal dans l'univers, soit par rapport à la souveraine Bonté première cause du monde, soit par rapport à l'existence même du mal dans les choses (1). Nous ne considérons que le mal moral, le péché, tel qu'il peut exister dans une action humaine, et plus précisément encore, tel qu'une conscience peut se le dicter pratiquement. Au reste, le problème métaphysique du mal et le problème psychologique du péché se correspondent, le péché n'étant que le mal dans une action, mal dont nous prenons conscience.

Psychologiquement, le péché vient s'engager, aussi bien que l'acte vertueux, dans le courant qui nous emporte à la conquête du bonheur. Il sort, tout comme n'importe quel autre acte, de ce vouloir du bien qui met en branle toute notre activité.

Inconscient chez les êtres inanimés, irréfléchi chez l'animal et restreint aux biens matériels qui servent ses instincts, devenant réfléchi en même temps que conscient chez l'être raisonnable, — le désir du bonheur est, en celui-ci, le lien continu de toutes les actions par lesquelles il réalise sa vie.

Parce que nous avons une intelligence qui conçoit le bien universel, notre désir du bonheur n'est jamais épuisé par les satisfactions particulières que nous recherchons, truchements successifs que nous accueillons un instant pour aussitôt nous mettre en quête d'autres félicités. Celles-ci, toujours reprises et accumulées, n'épuisent jamais notre rêve. Tous les biens que nous étreignons nous déçoivent par leurs limites parce que c'est la loi irréductible de

(1) I[a] Pars, qu. XLVIII, XLIX ; — Qu. Disp. *De Malo*, qu. I.

notre intelligence, en face de tout bien particulier, d'y trouver prétexte à entrevoir un bien plus vaste, mirage vers lequel, dans nos déserts arides, tendent les appels de notre insatiable volonté.

Cet appétit du bonheur nous est naturel. Il porte toutes nos actions, et chacune d'elles en dérive. Quelle que soit la qualité morale, bonne ou mauvaise, de cette action, nous cherchons, par elle, le bonheur.

Au reste, cette intention n'est jamais complètement frustrée; car, dans le péché lui-même, nous rencontrons le bien que veut notre désir, quoique ce ne soit pas le bien véritable que nous devrions désirer. Ainsi, nous commettons le mal en recherchant le bien. C'est en poursuivant le bonheur que nous tombons dans le péché.

Car, si nous sommes déterminés par une inaltérable tendance à poursuivre le bien en tout ce que nous faisons, nous restons indéterminés à choisir tel ou tel bien qui nous paraît le mieux répondre à notre avidité. Ayant la liberté d'apprécier, nous en usons pour orienter notre désir de bonheur et le particulariser dans les biens de notre choix, même si parmi ces biens il s'en trouve que notre raison devrait s'interdire de choisir.

En cette possibilité de notre liberté de faire dériver notre naturel entraînement au bien vers des biens particuliers que nous devrions répudier, réside premièrement la possibilité du péché (1).

La Loi morale, qui exprime les normes obligées de l'ac-

(1) « Felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo ; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit felicitatem in voluptatibus ; et ita est respectu omnium bonorum : nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit (cap. IV de div. Nom.). Quod ideo est, quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non hujus vel illius boni : unde in hoc peccatum incidere potest. » (Qu. Disp. *De Verit.*, qu. XXIV, a. 7, ad 6). Cf. ibid., art. 8.

tion humaine telles que la raison droite les dicte et telles que les prescriptions divines positives les confirment et les amplifient, nous désigne les actions que nous devons éviter et celles que nous devons adopter. Et pour que le péché existe, il faut que notre conscience soit avertie de la loi qui commande l'acte que nous négligeons ou de la loi qui interdit l'acte que nous nous permettons. Tout péché est une désobéissance à la Loi de Dieu, une désobéissance plus ou moins consentie sans doute, mais toujours assez pour que notre conscience en soit responsable.

Devant celle-ci, tout péché se présente donc comme un acte de jouissance que notre volonté, sollicitée par l'attrait, désire et approuve — puis, en même temps, comme un acte que notre raison dénonce comme intolérable devant la Loi et la volonté divine.

Ces deux valeurs, l'une pour l'acte, l'autre contre l'acte, se balancent ainsi devant notre choix.

Supposons que nous options pour le péché. Que se passe-t-il, à cet instant, dans notre conscience?

Le courant qui nous porte à capter tout bonheur qui se présente, s'est arrêté hésitant devant la mise en vedette de l'interdiction de l'acte — nous verrons plus tard les péripéties de ce débat —; mais plus véhémente dans sa tendance au plaisir que dans sa tendance au bien que représente l'obéissance, la volonté passe outre à la défense et, plutôt que d'être privée du plaisir désiré, se porte en avant et résolument nous engage dans l'acte défendu.

Certes, ce n'est point directement la désobéissance impliquée dans la faute que nous visons, ce n'est pas en tant qu'elle est une faute que nous l'agréons, mais nous convoitons le plaisir qu'elle recèle et qui ne peut nous être donné sans qu'en même temps il ne soit une faute (1).

Indirectement accepté, puisqu'il est joint au bien de

(1) « Voluntas semper fertur principaliter in bonum aliquod ; et ex vehementi motu in aliquod bonum contingit quod sustineatur malum quod est illi bono conjunctum. » (Qu. Disp. *De Malo*, qu. III, a. 12, ad 2.)

jouissance qu'il nous promet, le mal n'en est pas moins positivement voulu. Il ne sert de rien de prétendre en faire abstraction, par une sorte d'autosuggestion imaginative masquant dans le péché le côté par lequel il est une désobéissance et ne laissant voir que le côté par lequel il est un bien désirable. Cette sorte de camouflage ne saurait illusionner notre conscience : vouloir une chose qui a partie liée avec une autre et fait bloc avec elle, c'est vouloir les deux à la fois, sinon au même titre, du moins indissolublement. Quand nous péchons, nous voulons directement le plaisir qui nous tente, mais nous le voulons avec tant d'insistance que peu nous chaut d'offenser Dieu en contrecarrant sa Loi (1).

*
* *

Le péché est donc le fait de notre volonté positivement orientée au bonheur et quêtant celui-ci, vaille que vaille, près de n'importe quelle occasion, en dépit des directives de la Loi morale. Toujours affairés, nous poursuivons cette course au bonheur, dans une tension presque inaperçue, tant elle fait partie de l'élan même de notre vie.

Mais comment se fait-il que notre raison, qui sait la Loi, ne nous gouverne pas mieux? Dès que notre formation morale a pris quelque consistance, les valeurs d'honnêteté et de vertu ont été acceptées par nous comme primant les valeurs du péché. Entraînés naturellement au bien, nous n'ignorons pas où placer le vrai bien. Dès lors, comment

(1) « Si contingat quod aliquis in tantum velit aliqua delectatione frui,... ut non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse conjunctam ei quod vult, non solum dicitur velle illud bonum quod principaliter vult, sed etiam ipsam deformitatem, quam pati eligit, ne bono cupito privetur ; unde adulter et delectationem vult quidem principaliter et secundario vult deformitatem » (*De Malo*, qu. III, a. 12). — « Homo, qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum, scilicet, magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare » (ibid., qu. II, ad 1).

arrive-t-il que notre raison nous gouverne follement en arrêtant nos désirs à des actes qui ne nous donnent que du faux et apparent bonheur? Nous sommes par définition des êtres raisonnables. Comment donc le péché, œuvre déraisonnable et contre nature, nous est-il possible?

Il est bien vrai que l'homme possède la raison comme son apanage de nature et son trait spécifique. Il est donc vrai encore que le péché, étant une contrefaçon d'un acte raisonnable, répugne de soi à la nature humaine et découronne celle-ci de son premier titre de noblesse (1).

Mais l'homme au complet n'est pas qu'un être raisonnable ; mais il est un *animal* raisonnable. Il ne se réalise tout entier que dans un ensemble mélangé d'activités intellectuelles et d'activités sensibles. Au surplus, il est plus sens qu'esprit, puisqu'il n'arrive à connaître les réalités spirituelles et à établir en elles sa conviction qu'à travers ses expériences sensibles. Et l'ascension est difficultueuse qui va des réalités matérielles au règne des réalités spirituelles. Toujours, il faut reprendre la montée dans un effort pénible et constamment soutenu ; dès lors, comment s'étonner que beaucoup d'hommes restent en bas, ou, essayant de s'élever, se rebutent vite ? Même haussés jusqu'au faîte, tous sont enclins à redescendre (2). Il n'est donc pas étonnant que toute conscience humaine voie s'en-

(1) « Homo in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo ; quod autem est secundum rationem est secundum naturam in quantum est homo... Unde virtus humana quae hominem facit bonum et opus ipsius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi ; vitium autem in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis. » (I^{a} II^{ae}, qu. LXXI, a. 3.)

(2) « In homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis : plures enim sunt qui assequuntur principium rei quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis. » (ibid., ad 3.)

trechoquer en elle l'inclination au bien de la raison et l'inclination au bien de la sensibilité : équilibre instable, à travers lequel court la tendance au bonheur, mais tirée avec plus de force vers les réalités où domine la jouissance sensible (1).

Sortons des duperies dont nous enchantent trop souvent nos déclarations verbales. Dans nos points de vue et nos appréciations, dans nos tendances et nos attraits, dans nos actions et leurs résultats de contentement ou de peine, la plus-value est souvent attribuée par nous, en fait, malgré nos dires, aux expériences de plaisir ou de douleur qui viennent immédiatement des réalités sensibles qui nous entourent et dans lesquelles nous sommes plongés. Les inclinations qui sortent de ces expériences prennent ainsi, en nous, un mordant et un relief que nos inclinations spirituelles n'atteignent pas.

A première vue, cette affirmation paraît excessive. L'illusion du contraire vient de ceci : lorsque nous comparons entre elles nos inclinations pour apprécier leur valeur respective et évaluer leur force d'entraînement, nous en raisonnons dans l'abstrait, sans prendre garde que nos propres expériences contredisent nos conclusions. Qui donc refuserait d'admettre, théoriquement, que les joies spirituelles, par exemple, sont supérieures aux plaisirs corporels, et que les biens immatériels doivent être préférés aux biens matériels ? Ce n'est point théoriquement, en tant que conçus et appréciés dans l'esprit, qu'il faut comparer ces joies et ces biens, mais pratiquement, en tant qu'approuvés au point de vue de leur attirance immédiate et de leur prenant vis-à-vis de nos complaisances et de nos désirs.

Notre enfance n'a tout d'abord connu que des plaisirs

(1) « Habet humana mens duas contrarias inclinationes. Unam quidem in bonum, ex instinctu rationis... Alia inclinatio inest humanae menti ex inferioribus viribus ; et praecipue secundum quod sunt ex originali peccato corruptae ; qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia. » (*De Verit.*, qu. XXIV, a. 12.)

sensibles : notre conscience a vécu des tendances que suscitaient devant nos convoitises les biens destinés à satisfaire nos instincts de bien-être corporel. Nous pleurions quand nous avions faim, et nous étions heureux quand nos gourmandises étaient satisfaites. A mesure que nous grandissions et que nos besoins se multipliaient, nos sensations élargissaient leurs impressions et étalaient, en nous, plus de surface aux satisfactions dont elles étaient la cause. Mais notre raison s'éveillait, et nos éducateurs en profitaient pour ouvrir nos désirs vers des biens supérieurs à ceux qui jusqu'alors avaient été les seuls dont nous avions expérimenté qu'ils nous étaient bons. Peu à peu, nous acceptâmes cette conviction qu'éprouver du plaisir corporel devait parfois être sacrifié à une volonté divine et à une persuasion de raison qui représentaient des valeurs d'attrait premier, bien qu'elles fussent indépendantes de toute sensation. Notre éducation morale se poursuivit dans notre adolescence, et le souci constant de nos éducateurs fut de redresser la pente instinctive qui nous entraînait aux joies immédiatement ressenties. Par une série d'avertissements, de conseils, de corrections et de punitions, on nous inculqua de nous contraindre à douloureusement résister. La vertu nous attirait, puisque Dieu l'exigeait, et nous savions qu'il punissait le péché ; mais la vertu était une lutte qui nous torturait, tandis que le péché était un plaisir refoulé dont nous nous arrachions par violence. Par le fait de nos résistances successives et de nos patients efforts, des habitudes vertueuses se sont peu à peu développées en nous. Nos convictions morales se sont progressivement affermies. Notre conscience sait maintenant toutes les prescriptions de la Loi de Dieu ; elle bénéficie dans sa direction des lumières de notre Foi, des promesses de récompense éternelle qu'elle nous ouvre, des menaces du châtiment qui nous atteindrait si nous manquions, par nos fautes, notre destinée surnaturelle. Nous savons encore que la Grâce divine nous inonde en secret et nous soutient dans nos luttes. Ces convictions

demandent cependant, pour n'être point mises en échec par la tentation, de perpétuels redressements. Les vertus surnaturelles, que l'Amitié divine ménage à nos faiblesses natives, nous donnent la possibilité de tenir notre conscience au niveau des exigences même de l'amour que Dieu nous donne pour Lui, mais elles n'effacent point la difficulté de nous vaincre ni l'affliction que cette victoire nous coûte. Les satisfactions les plus hautes de notre vie morale restent des sentiments de notre volonté spirituelle. Certes, ce sont, là, des joies sans prix parce qu'elles sortent de l'approbation de notre raison et de la paix que met en nous la Charité divine; mais cependant, malgré leur douceur et leur valeur d'attrait premier, elles ne peuvent nous offrir la totale satisfaction que notre nature sensible réclame et dont il lui paraît pénible d'être sevrée. Même quand ces joies très hautes irradient leur puissance jusqu'à notre sensibilité, celle-ci, émue par contre-coup, n'en éprouve pas la bienfaisance de sensation qu'elle réclame naturellement. Ces joies de la vertu nous comblent l'âme; elles ne comblent pas tout notre moi, leur austérité interdisant à notre corps le plaisir qu'il réclame spontanément d'éprouver. Il leur manque d'être ressenties par les facultés dont toute l'activité est de sentir et par là de rendre naturellement plus absorbantes, plus capiteuses et plus « enlevantes », les satisfactions qui émeuvent le plus complaisamment notre conscience et l'attirent à l'action (1).

Or, voici : le péché est, le plus souvent, une satisfaction sensible que nous acceptons et voulons, malgré le repro-

(1) Cajetan, dans son commentaire de l'ad. 3 de l'art. II, I^a II^ae, qu. LXXI (cité plus haut en note), résume excellemment, du point de vue psychologique les motifs de la plus-value des inclinations sensibles sur les inclinations spirituelles : « Naturae sensitivae bona sunt quoad nos magis connaturalia, utpote ab ineunte aetate in usu; et magis nota, utpote evidenti experientia sensuum; et magis moventia, et ratione promptae delectationis, et ratione imminentis oppositi contristantis in promptu. Rationis autem bonum post aetatem percipitur; et parum cognoscitur; et parum movet tam ipsum quam oppositum malum, tam culpae quam poenae, ut experimur. »

che de notre raison et l'interdiction de la loi de Dieu, qu'il s'agisse des plaisirs de tous ordres de la sensualité, ou des jouissances qui peuvent nous venir d'un usage immodéré, et défendu comme tel, des biens extérieurs.

D'où part, en effet, la sollicitation? D'un bien sensible perçu par le sens, et dont la convoitise s'allume, réveillant les tendances du même ordre avec d'autant plus d'excitation que des actes semblables les ont rendues habituelles. La conscience, mise en arrêt et en désir par cette provocation, ne tarde pas, si elle est acclimatée à la vertu morale, de réagir par le rappel de la Loi qui réprouve l'acte. La tendance naturelle de se porter à tout bien qui est le bien du sujet hésite entre les deux inclinations qui se heurtent et dont la raison montre alternativement les considérants opposés. La conscience s'engage tour à tour dans ces deux mouvements d'âme qui se contredisent. Vient enfin l'option volontaire, le choix de la liberté qui emporte le mouvement décisif. Car c'est la volonté qui, en dernier ressort, est formellement cause du péché. Si, au contraire, les inclinations morales ont plus de poids dans la conscience, le refus de la faute ne sera pas douteux, même si le sacrifice en est cuisant; il n'en restera pas moins que l'inclination au péché, parce qu'elle vise un plaisir sensible et donc plus alléchant que la satisfaction même très haute de se l'interdire, se présente, de soi, avec plus d'insistance devant l'hésitation de la conscience (1).

Faut-il donc s'étonner que le péché soit possible quand, avec lui, c'est ordinairement notre sensibilité qui est en cause, et par conséquent les jouissances qui nous émeuvent

(1) Saint Thomas décrit en ces quelques mots brefs la genèse du péché, dans sa formule psychologique la plus générale : « Ex hoc quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae : et sic voluntas producit actum peccati » (I^{a} II^{ae}, qu. LXXV, a. 2, ad 1). Dans son commentaire sur cet article, Cajetan note justement que certains péchés ne sont pas immédiatement provoqués par la sensibilité, le péché d'infidélité, par exemple.

le plus et, par leur vivacité et leur ensorcellement, se concilient le plus spontanément l'approbation de notre volonté ?

*
* *

C'est donc l'intérêt de notre sensibilité et de ses jouissances qui le plus souvent est en cause dans le péché. Mais pourquoi cet intérêt prévaut-il contre l'intérêt supérieur d'obéir à notre raison et à Dieu? Comment cet amour de nous-même s'égare-t-il à ce point?

Rien n'est plus naturel et légitime que de s'aimer soi-même. Tout être, par tendance de nature, aime son être et le développement de son être par l'activité des facultés qui lui apportent les biens qu'il lui convient de posséder pour être tout ce qu'il doit être. L'amour est au principe de toute action ; et cet amour ne peut échapper d'avoir pour premier objet celui-là même qui agit en aimant la fin qu'il poursuit, laquelle ne peut être sa fin qu'autant qu'elle est son bien (1).

S'aimer soi-même en se voulant le bien escompté par toute action est une tendance prélable à celle qui vise l'action bonne ou l'action mauvaise, et elle se poursuit également à travers l'une et l'autre. Le péché, comme la vertu, procède de l'amour de soi ; mais le pécheur recherche pour lui ce qu'il estime être son vrai bien et qui n'est qu'un bien apparent, tandis que le vertueux recherche pour lui ce qu'il estime être son vrai bien et qui est en réalité son vrai bien.

L'amour déréglé de soi est donc la cause initiale de tout péché (2).

(1) « Omnes agens agit propter finem aliquem. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quancumque actionem ex aliquo amore » (I^{a} II^{æ}, qu. XXVIII, art. 6.)

(2) « Omnes radices et capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem » (Qu. Disp. *De Malo*, qu. VIII, a. 1, ad 19) — I^{a} II^{æ}, qu. LXXVII, a. 4.

Mais comment s'opère le glissement de l'amour naturel de soi-même à l'amour déréglé de soi-même?

S'aimer soi-même c'est aimer ce qu'on estime être soi-même, en d'autres termes ce que l'on estime, en soi-même, valoir d'être aimé. C'est ainsi que tout homme aime de vivre, de persévérer dans l'existence, de connaître le monde extérieur par ses sens et la raison des choses par son intelligence, de rechercher tout ce qui convient aux besoins de son âme et de son corps, de poursuivre partout ce qu'il apprécie comme devant lui donner perfection et bonheur. Tous les hommes, les bons comme les méchants, ont naturellement cette avidité du bien de leur propre nature, ce désir de se conserver dans l'être et dans toutes les activités qui déploient la perfection de leur être.

Mais, cet amour naturel de soi — devenu presque inconscient, tant il s'identifie à notre volonté et imprègne tous ses élans — a ses visées déterminées par l'estimation que nous portons sur nous et sur le bien qui nous convient. Certes, il n'y a pas d'hésitation possible, chez n'importe quel homme, à propos de la conservation de son être et de l'emploi de ses principales activités. Mais l'hésitation vient dès que celles-ci sont mises en comparaison et jugées dans leur importance de donatrices de bonheur.

Tout homme s'aime lui-même, mais à sa manière et dans le cadre de bonheur qui retient ses préférences ; car il réalise une nature complexe, spirituelle et sensible, qui donne prétexte à des inclinations contraires en face desquelles tergiversent très souvent ses amours. Il se divise contre lui-même. En lui, l'homme « extérieur », amateur de bien-être sensible et dont la complaisance s'arrête aux choses visibles, est continuellement en lutte avec l'homme « intérieur », dont les aspirations vont aux réalités spirituelles. Ces deux « moi » se disputent la place dans l'unique champ du « moi » et s'efforcent sans trêve de s'évincer l'un l'autre.

Le vertueux s'aime lui-même dans sa vérité et sa valeur première, car il maintient en lui le règne de l'homme inté-

rieur et spirituel. Le pécheur, esclave de jouissances sensibles interdites par la raison, s'aime lui-même, mais sous l'angle de sa courte vision. Il ne place pas haut son être ni son bonheur, car il ne reconnaît guère en lui qu'une nature sensible faite pour le plaisir. Il ne s'aime pas dans sa valeur principale et supérieure qu'il refuse d'apprécier. C'est pourquoi il ne s'aime pas vraiment (1).

Le pécheur, pourrait-on dire sans paradoxe, se traite plus en ennemi qu'en ami; il installe vraiment l'inimitié en lui-même, tandis que le vertueux jouit, dans sa vertu, des dons et des douceurs de l'amitié.

Que réalise l'amitié?

L'ami veut que son ami vive; il s'inquiète de tout ce qui est pour lui péril; il lui désire du bien, du bonheur et le lui souhaite sans mesure; toutes ses actions tendent à devenir une bienfaisance dans une profusion continuelle de bonté. Quelle joie délicieusement savourée dans la communauté des vies, dans les confidences échangées, dans l'u-

(1) « Amare seipsum uno modo commune est omnibus; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines boni et mali diligunt seipsos, in quantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem : sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundarium autem est natura sensitiva et corporalis : quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum *exteriorem* ut patet II *ad Cor.* IV, 17. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem : unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt. » (II^{a} II^{ae}, qu. XXV, a. 7) — Cf. I^{a} II^{ae}, qu. XXIX, a. 4; *De Virt.*, qu. II, a. 12, ad 6.

nion des pensées et des sentiments, dans le partage des bonheurs et des afflictions, dans la certitude des mêmes intérêts et des mêmes raisons de vivre !

Le vertueux devient ainsi l'ami de lui-même, de cet homme intérieur dont il maintient l'intégrité ; il lui désire les seuls biens dont il est digne : les biens spirituels ; c'est à les lui assurer qu'il dépense tout son zèle. Aussi est-il en paix avec lui-même. Il revient avec joie dans son cœur, où s'éveillent pour sa béatitude les doux souvenirs du passé vertueux. Son âme goûte sereinement les intimités de la charité et tressaille d'espérance en songeant aux divines promesses. D'où viendraient le trouble, l'aigreur et la discorde dans une conscience ainsi unifiée dans tous ses désirs ?

Le pécheur, malgré son contentement immédiat et son exaltation illusoire, est à lui-même son propre ennemi. Ce qu'il veut avant tout, ce n'est pas la mise en valeur et en perfection du meilleur de lui-même, de l'homme intérieur, mais seulement les satisfactions que sa sensibilité appelle malgré les réclamations de sa raison ; il travaille à son moindre bien qui est en définitive son propre mal. Son enchantement passager n'est qu'une duperie de plus. Croyant s'aimer, il ne rencontre point en lui les joies coutumières du véritable amour. S'il réfléchit et se parle à lui-même, c'est pour se déchirer de reproches, être oppressé par les lourds souvenirs du passé, constater dans le présent sa déchéance, envisager dans l'avenir la répétition des mêmes lamentables chutes et les sanctions divines qu'elles méritent. Il ne peut porter dans sa conscience intime que la discorde, le trouble et l'inquiétude. Il n'est pas l'ami de son véritable « moi » ; mais seulement des passions de son être inférieur. Il s'aime, mais d'un amour mesquin et maladroit (1).

(1) « Quinque, [secundum Philosophum], sunt amicitiae propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere ; secundo vult ei bona ; tertio operatur bona ad ipsum ; quarto, convivit ei delectabiliter ; quinto, concordat cum ipso, quasi in

Une cupidité désordonnée des biens temporels, un amour de soi qui ne vise d'autre immédiate béatitude que la satisfaction sensible : tel est le dispositif psychologique, le principe impulsif de la conscience pécheresse.

Toutefois, notons-le avec soin, le pécheur, en flattant ainsi son moi inférieur, se rend compte qu'il s'oppose à l'idéal moral ; car sa conscience, qui est sa raison en éveil du bien et du mal, se tient derrière ses fautes pour les dénoncer et les stigmatiser. Ayant mis son actuelle complaisance dans les jouissances désordonnées, ce pécheur affirme, par là même, une préférence exclusive donnée à son point de vue. Il s'attribue une excellence qui refuse toute subordination, un pouvoir de décider par lui-même, de se commander à sa guise, de ne recevoir d'ordre ni de loi de personne.

Or, l'action morale ne s'identifie pas à nos caprices de passion. La Loi morale qui la promulgue résiste à nos vues intéressées, car la raison et Dieu appuient son inflexibilité. Pécher, c'est donc s'enorgueillir au point de refuser l'obéissance à la raison et, en même temps, à Dieu, législateur et justicier de toute action de ses créatures.

iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem, quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate ; et optant ei bona ejus, quae sunt bona spiritualia ; et etiam ad assequenda operam impendunt ; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti et memoriam bonorum praeteritorum et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur ; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interioris hominis ; neque appetunt spiritualia ejus bona ; neque ad hoc operantur ; neque delectabile est secum vivere redeundo ad eos, quia inveniunt ibi mala et praeterita et praesentia et futura, quae abhorrent ; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalm. : *Arguam te et statuam contra faciem tuam.* Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis. Sic, autem boni non amant seipsos » (II[a] II[ae], qu. XXV, a. 7.) — Cf. I[a] II[ae] qu. LXXVII, a. 4.

Tandis que, chez le vertueux, l'amour de Dieu premier aimé diffuse sa ferveur sur toutes les actions pour en faire des preuves de service et de fidélité; chez le pécheur, au contraire, c'est l'amour du moi orgueilleux qui étale sa suffisance, refuse de plier, mesure sa perfection au rendu de ses plaisirs, accepte, le cœur léger, de désobéir à la Loi de Dieu. Certes, ce n'est pas toujours ni même souvent — nous le verrons — cette désobéissance qui est directement et malicieusement voulue, mais elle l'est indirectement dans la cupidité positive de l'acte défendu (1).

Le péché suppose donc un amour de soi qui se pousse jusqu'à cette orgueilleuse suffisance de dédaigner la Loi morale et de mépriser Dieu.

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O.P.

(1) « Secundum quamdam diffusionem sui imperii, [caritas] est communis omnibus virtutibus; unde dicitur forma et mater omnium virtutum. Et similiter superbia... secundum quamdam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia, unde dicitur radix et regina omnium peccatorum... Si accipiatur peccatum superbiae secundum effectum, communiter invenitur in omni peccato ; est enim quidam effectus superbiae, non subdi regulae superioris : quod facit quicumque peccat, in quantum non subditur legi Dei. » (*De Malo*, qu. VIII, a. 2.) — Cf. ibid., ad 11, 12, 13 et 16. — Cf. II *Sent.* Dist. XLII, qu. I, a. 3 ; qu. II, a. 3, ad 1.

Marie Médiatrice

Sa Maternité spirituelle *(suite)*

Dieu, qui donne à chacune de ses œuvres toute la perfection qui lui convient, voulait en associant Marie à l'Incarnation rédemptrice la faire participer, non seulement à l'acte même de l'Incarnation, mais encore à toute l'œuvre qu'il se proposait d'accomplir par l'Incarnation, c'est-à-dire à la Rédemption opérée par le sacrifice de la Croix et continuée au ciel par la médiation incessante de Notre-Seigneur glorifié. « Il a donc fallu, dit Bossuet, que Marie ait concouru par sa charité à donner au monde son libérateur. Comme cette vérité est connue, je ne m'étends pas à vous l'expliquer : mais je ne vous tairai pas une conséquence que peut-être vous n'avez pas assez méditée : c'est que Dieu ayant une fois voulu nous donner Jésus-Christ par la Sainte Vierge, cet ordre ne se change plus : et *les dons de Dieu sont sans repentance* (1). Il est et sera toujours véritable qu'ayant reçu par elle une fois le principe universel de la grâce, nous en recevions encore, par son entremise, les diverses applications dans tous les états différents qui composent la vie chrétienne. Sa charité maternelle ayant tant contribué à notre salut dans le mystère de l'Incarnation qui est le principe universel de la grâce, elle

(1) Rom., xi, 29.

y contribuera éternellement dans toutes les autres opérations qui n'en sont que des dépendances (1). »

Cette même pensée est bien mise en relief par le R. P. Hugon : « Notre-Seigneur ayant décrété que sa Mère lui serait unie dans l'œuvre de la Rédemption, il est naturel qu'elle lui reste associée encore au ciel pour l'œuvre de la sanctification, qui en est l'effet et le complément. L'Incarnation n'a pu se réaliser sans son acceptation formelle et précise; les suites, le prolongement de l'Incarnation, les dons surnaturels, le salut, doivent dépendre aussi de son consentement actuel et sans cesse renouvelé. L'influence est donc continuelle et s'applique à tous les effets : grâces des pensées pures, des désirs généreux, des énergiques résolutions, des œuvres saintes, des sublimes héroïsmes, des divins enthousiasmes, tout dérive de cette intercession universelle. La vie du corps requiert l'action de l'atmosphère, la vie surnaturelle ne se maintient que par la double efficacité du Christ et de la Vierge; ils sont l'un et l'autre l'atmosphère embaumée où respire notre âme (2). »

Nous avons déjà considéré la coopération de Marie dans le consentement qu'elle donna à l'Incarnation et dans le sacrifice qu'elle commença à cette heure bénie pour le consommer au pied de la Croix en union avec son divin Fils. Il nous reste à étudier la coopération de Marie à la rédemption continuée en quelque sorte par l'incessante médiation de Notre-Seigneur au ciel, coopération consistant dans une continuelle médiation d'intercession auprès de Notre-Seigneur, souverain Médiateur, et constituant en même temps pour Marie un nouveau titre à sa maternité spirituelle.

Arrêtons tout d'abord notre pensée sur la médiation incessante de Notre-Seigneur au ciel, comme conséquence de son œuvre rédemptrice. C'est la doctrine de saint Paul

(1) Sermon sur la dévotion à la Sainte Vierge, prêché à la fête de sa Conception.

(2) *La Mère de grâce*, Paris, 1904, p. 263 sq.

nous montrant au ciel le Christ souverain prêtre, et prêtre éternel, intercédant sans cesse pour nous (1) ; celle de saint Jean, appelant Notre-Seigneur notre avocat (2), ou représentant devant le trône de Dieu l'Agneau comme immolé (3), et les vieillards prosternés devant lui et tenant en main un vase d'or plein de parfums, qui sont les oraisons des saints (4). « Qui ne voit, dit Bossuet, que cet agneau c'est notre Sauveur ? Il paraît comme tué à cause des cicatrices de ses blessures et parce que sa mort est toujours présente devant la face de Dieu ; il est au milieu de ceux qui prient, comme celui par lequel ils prient et qu'ils regardent tous en priant ; il est devant le trône afin que nul n'approche que par lui seul ; il paraît entre Dieu et ses fidèles adorateurs, comme le médiateur de Dieu et des hommes, comme celui qui doit recevoir les prières, qui les doit porter à Dieu dans son trône. Ainsi les saints présentent nos oraisons, ils y joignent les leurs, comme frères, comme membres du même corps ; mais le tout est offert au nom de Jésus... Non, ni les patriarches, ni les prophètes, ni les apôtres, ni les martyrs, ni les séraphins mêmes, tous brillants d'intelligence, tous brûlants d'amour, ni la reine de tous les esprits bienheureux, l'incomparable Marie, ne peuvent aborder du trône de Dieu si Jésus ne les introduit ; ils prient, nous n'en doutons pas, et ils prient pour nous ; mais ils prient comme nous au nom de Jésus et ils ne sont exaucés qu'en son nom. C'est pourquoi je ne craindrai pas d'assurer qu'encore que l'Église de Dieu sur la terre et les esprits bienheureux dans le ciel ne cessent jamais de prier, il n'y a que Jésus-Christ qui soit exaucé, parce que tous les autres ne le sont qu'à cause de lui. (Serm. sur l'Ascension).

C'est à cette médiation incessante de Notre-Seigneur que, selon le plan divin, Marie est associée en vertu de la com-

(1) Hebr., VII, 24.
(2) I Joann., II, 1.
(3) Apoc., V, 6.
(4) Apoc., IV, 8.

munion toute volontaire de souffrances entre elle et Notre-Seigneur ; communion qui l'a constituée réparatrice de l'humanité pécheresse et par laquelle elle a mérité d'être la dispensatrice de tous les dons acquis par la mort et le sang de Jésus. Marie est *médiatrice* auprès du souverain médiateur, de telle manière qu'elle intercède pour tous les hommes et tous leurs besoins et qu'elle présente elle-même à Notre-Seigneur toutes les prières des autres saints et les nôtres, comme Notre-Seigneur présente à son Père celles de Marie ; et à ces prières qu'elle offre elle joint sa propre intercession pour leur donner plus de valeur. C'est la pensée que l'Église nous suggère dans la Secrète de la Vigile de l'Assomption : « Seigneur, qu'auprès de votre clémence la prière de la Mère de Dieu rende nos offrandes recommandables, elle que vous avez transportée de cette vie présente, afin que, pour nos péchés, elle intercède auprès de vous avec confiance (1). »

On voit ce qui distingue l'intercession de Marie de celle des autres bienheureux. Sa prière, comme celle des autres saints, est adressée à Notre-Seigneur, pour qu'il nous accorde sa grâce provenant de ses seuls mérites et de sa seule puissance. Mais c'est le privilège particulier de la Reine du ciel, que sa médiation s'étend à *toutes* les grâces concédées à l'humanité entière en vertu des mérites de Notre-Seigneur, tandis que les prières des autres saints sont restreintes dans leur application (2). Aussi dans sa liturgie, l'Église nous fait demander aux autres bienheureux surtout les grâces qui sont en harmonie avec les vertus qu'ils ont pratiquées pendant leur pèlerinage terrestre : de Marie elle nous fait attendre toutes les grâces nécessaires ; elle lui donne des titres multiples manifestant l'universalité de son intercession. C'est cette médiation univer-

(1) Léon XIII donne le même enseignement dans un passage déjà cité de l'encyclique *Jucunda semper* du 8 septembre 1894. — Cf. aussi l'encycl. *Fidentem piumque*, du 20 sept. 1896.

(2) C'est ce qu'observe saint Thomas dans son *Explication de la Salutation angélique.*

selle d'intercession que nous voudrions faire ressortir, et montrer qu'elle confère à Marie un nouveau titre effectif à sa maternité spirituelle.

Universalité de l'intercession de Marie.

Universelle comme la coopération de Marie à notre rédemption, son intercession s'étend donc à tous les genres de grâce : grâces de lumière conduisant à la foi catholique ceux qui n'ont point encore le bonheur de la posséder et leur donnant en même temps la force d'accomplir les sacrifices nécessaires ; grâces de lumière faisant connaître au pécheur la voie qu'il doit suivre et les réparations qu'il doit accomplir ; grâces de force rendant sa volonté capable d'exécuter ce que Dieu lui demande ; grâces encore de lumière et de force guidant la masse des fidèles dans l'observation des commandements, entraînant certaines âmes dans les voies plus élevées de la perfection chrétienne, ou inspirant aux âmes généreuses la pratique de l'apostolat chrétien. De cette médiation de Marie rien n'est excepté, ni du côté des grâces obtenues, ni du côté des personnes. Même ceux qui ne prient pas, ne sont point exceptés, car, si utile soit-elle, la prière n'est pas de soi absolument nécessaire pour la concession des faveurs divines. Quant à la grâce, nulle exception : Marie intervient toujours, même dans la communication des grâces sacramentelles, puisque les dispositions nécessaires à la réception des sacrements viennent par elle. En toute vérité on peut appliquer à son intercession maternelle, disposant en quelque sorte toute la longue série des grâces accordées à chaque âme en ce monde, depuis la première aube de la vie chrétienne jusqu'à son dernier crépuscule, les paroles que la Sainte Écriture entend de la Sagesse éternelle disposant pour chacun de nous avec suavité tout ce qui le concerne et le réalisant intégralement dans toute sa continuité (1).

(1) Sagesse, VIII, 1.

Cette médiation universelle a été souvent louée par les plus grands serviteurs de Marie, qui ont en même temps exprimé la très grande reconnaissance que nous devons à Dieu pour le don d'une médiatrice si miséricordieuse et si puissante. Nous rappellerons particulièrement ce passage si pieux de saint Bernard, que l'Église nous fait lire dans ses offices liturgiques et qu'elle s'est approprié dans plusieurs affirmations doctrinales de son magistère ordinaire : « Honorons Marie avec toute l'affection de notre cœur, car c'est la volonté de Celui qui a voulu que nous ayons tout par Marie. C'est sa volonté et c'est pour notre plus grand bien. Car Marie, venant à notre secours de toute manière et dans toutes nos nécessités, nous console dans nos craintes, excite notre foi, fortifie notre espérance, chasse la défiance, relève la pusillanimité. Vous n'osiez approcher du Père : effrayé par le seul bruit de sa voix, vous fuyiez dans le feuillage. Il vous a donné Jésus pour médiateur. Qu'y a-t-il qu'un tel Fils ne puisse obtenir d'un tel Père? Assurément il sera exaucé pour la considération qu'il mérite, car le Père aime son Fils. Craignez-vous encore sa présence? Il est votre frère, en tout semblable à vous, éprouvé de toute manière en dehors du péché, afin qu'il soit miséricordieux. Marie vous l'a donné pour frère. Mais peut-être en lui redoutez-vous la majesté divine parce que, bien qu'il soit devenu homme, il est toujours Dieu. Voulez-vous auprès de lui avoir aussi un avocat ? Recourez à Marie. En Marie il n'y a que l'humanité, et une humanité pure de toute souillure. Je le dis avec assurance : elle aussi sera exaucée à cause de la considération qu'elle mérite. Le Fils exaucera sa mère, et le Père écoutera son Fils. Mes petits enfants, c'est elle qui est l'échelle des pécheurs, elle qui est mon plus grand espoir, elle qui est tout le principe de mon espérance. Car enfin le Fils peut-il rejeter ou être rejeté? peut-il ne pas écouter ou ne pas être écouté? Assurément ni l'un ni l'autre. Cherchons la grâce, et cherchons-la par Marie. Car ce qu'elle demande elle l'obtient, et sa demande ne peut être frustrée (1). »

(1) Sermon *de aquaeductu*, 7 ; P. L. t. CLXXXIII, col. 441.

Le saint Docteur s'exprime de même dans son sermon sur les douze prérogatives de Marie d'après l'Apocalypse : « Que craindrait la fragilité humaine en s'approchant de Marie ? en elle rien d'austère, rien de terrifiant ; elle est toute suave, offrant à tous le lait et la laine. Parcourez diligemment toute l'histoire évangélique; si en Marie se rencontre quelque chose de dur ou de repoussant, ou quelque signe d'indignation même légère, ayez-la en suspicion et craignez d'en approcher. Si, comme c'est en vérité, tout ce qui la concerne est plein de bonté, de bienveillance, de mansuétude et de miséricorde, rendez grâce à Celui qui, dans sa très bienveillante miséricorde, vous a donné une telle médiatrice, en qui il ne peut rien y avoir de suspect. Elle est toute à tous; et dans son immense charité elle s'est faite débitrice de tous, de ceux qui manquent de sagesse comme de ceux qui l'ont en abondance. A tous elle ouvre le sein de sa miséricorde, pour que de sa plénitude tous reçoivent, le captif la délivrance, le malade la guérison, l'âme désolée la consolation, le pécheur le pardon, l'âme juste la grâce, les anges la joie, enfin toute la Trinité la gloire, la personne du Fils la substance de la chair humaine, de telle sorte que personne n'échappe à son action bienfaisante (1). »

A ces louanges des plus grands serviteurs l'Église joint son enseignement que cependant, jusqu'à maintenant, elle n'a point formellement défini.

Pie IX, en exhortant tous les fidèles à recourir à la protection de la Vierge immaculée, Mère de Dieu, Mère très aimante de tous les hommes, loue la très grande clémence qu'elle a pour tous, l'amour très grand avec lequel elle a compassion des besoins de tous, écoute les supplications de tous. Il n'est rien que ne puisse obtenir cette Reine, assise à la droite de son divin Fils, avec tous les ornements dont il l'a revêtue (2). Par sa très puissante intercession

(1) Ibid., col. 430.
(2) Encyclique *Quanta cura*, du 8 décembre 1864.

auprès de Dieu, elle obtient tout ce qu'elle demande et ne peut être frustrée (1).

Selon l'enseignement de Léon XIII, toute grâce qui nous est communiquée nous vient par une triple voie bien définie : de Dieu à Jésus-Christ, de Jésus-Christ à Marie et de Marie à nous. Que, par cette intercession de Marie, Dieu, qui dans sa très grande miséricorde nous a donné une telle médiatrice et qui a voulu que nous ayons tout par elle, exauce les vœux de tous (2).

Pie X, faisant sienne la doctrine de saint Bernard, que Marie est l'aqueduc des grâces célestes, le cou mystique par lequel notre Chef communique à son corps spirituel tous les dons de la grâce, montre en même temps la différence entre la médiation de Marie et celle de Notre-Seigneur. Jésus, siégeant à la droite de la majesté divine dans la sublimité des cieux, possède par lui-même le mérite de toutes les grâces. Marie, assise à la droite de son divin Fils, est, par son intercession auprès de lui, un refuge si assuré et un secours si fidèle contre tous les dangers que, sous sa conduite et avec son bienveillant patronage, on n'a rien à craindre, ni à désespérer de rien (3).

Marie notre Mère
a cause de son universelle médiation d'intercession

Mère de tous les chrétiens à cause de sa coopération à la Rédemption, Marie l'est encore davantage à cause de sa constante et universelle intercession auprès de son divin Fils, par laquelle elle contribue à faire naître ou à entretenir en nous la vie de la grâce. Mère très miséricordieuse dont la bonté et la clémence sont souvent louées dans la liturgie de l'Église sous les titres les plus capables d'exci-

(1) Encyclique de Pie IX, du 8 décembre 1849, aux archevêques et évêques d'Italie.

(2) Encyclique *Jucunda semper*, du 8 septembre 1894.

(3) Encyclique *Ad diem illum*, du 2 février 1904.

ter notre amour et notre dévotion : Mère de la miséricorde, Mère de la clémence, notre vie, notre douce consolation, notre espérance; Mère de la grâce divine, secours des chrétiens, refuge des pécheurs, porte du ciel. Mère en même temps très puissante qui, par ses prières maternelles, obtient avec sécurité, de son divin Fils, ce qu'elle demande (1); Mère très puissante, parce qu'elle est mère de Dieu tout-puissant (2); Mère à qui l'on n'a jamais recours sans être exaucé (3).

Saint Bernard nous conseille d'offrir par elle tout ce que nous voulons offrir au Seigneur, de tout demander par elle si nous voulons obtenir avec sécurité : « Tout ce que vous vous préparez à offrir, ayez le soin de le confier à Marie, afin que, par le même canal qui nous l'a communiquée, la grâce retourne à l'auteur de la grâce. A Dieu la puissance ne manque point; sans cet aqueduc il pouvait, s'il l'avait voulu, répandre sur nous ses grâces; mais il a voulu, pour nous, établir ce canal de la grâce. Donc ce que vous voulez offrir, si vous avez à cœur de n'éprouver aucun refus, ayez soin de l'offrir par les mains de Marie, très chères à Dieu et très dignes d'être agréées (4). »

E. Dublanchy, S. M.

(1) Bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX, du 8 décembre 1854.
(2) Encyclique *Octobri mense*, de Léon XIII, du 22 septembre 1891.
(3) Encyclique *Ad diem illud*, de Pie X, du 2 février 1904.
(4) Saint Bernard, Sermon *de aquaeductu*, 18; P. L. t. CLXXXIII, col. 447.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

SAINT DOMINIQUE DE SILOS

II. — La Mission

Les religieux les plus vertueux et les plus saints, ceux surtout qui ont été prédestinés à des missions importantes, ont presque toujours, dans leur période de formation, refait pour leur propre compte et dans ses étapes principales la route créée par l'évolution monastique à travers les âges. L'évolution religieuse par étapes progressives a tout d'abord rapproché les unes des autres les cellules des ascètes, elle les a réunies ensuite en monastères ou couvents, enfin elle a organisé les couvents en ordres religieux; elle a opéré la synthèse de la vie solitaire et sociale. En même temps, par une répartition plus parfaite du travail résultant de la vie sociale, elle crée des moines artisans, copistes, maîtres d'école, architectes, docteurs, apôtres; elle en arrive peu à peu à confier les travaux serviles indispensables aux frères convers et les occupations libérales, travaux intellectuels et apostoliques, aux religieux de chœur. Or, saint Dominique de Silos, dans sa période de formation, franchit, par expérience personnelle, ces principales étapes. Sa vie jusqu'à l'âge de quarante ans, sa genèse, reproduit d'une manière approximative l'histoire de la vie religieuse à travers les âges. Nous avons vu qu'il avait été d'abord anachorète, consacrant le meilleur de son temps à la mortification, à l'oraison, et vivant d'autre part du labeur de ses mains. Affilié ensuite à l'abbaye bénédictine de San Millan, il avait été successivement simple religieux, écolâtre, maître des novices, puis prieur de Sainte-Marie de Cañas. Nous avons dit avec quelle habileté il avait su restaurer ce prieuré qui menaçait ruine. Il s'était montré excellent entrepreneur, architecte, administrateur.

Appelé par l'abbé et les moines de San Millan à la charge de grand-prieur, il avait dû s'assimiler ce qu'il y avait de meilleur dans la réforme de Cluny, qui s'imposait alors impérieusement en Navarre. Il s'était donc perfectionné dans la connaissance de la liturgie, l'exécution du chant et des offices choraux, il s'était formé le goût dans les choses de l'art, peinture, sculpture, construction et décoration des chapelles et des cloîtres. En somme, Dominique, le fils des pâtres de Navarre, avait accompli depuis son enfance, grâce à l'éducation du monastère bénédictin, une évolution prodigieuse. Il avait régulièrement franchi toutes les étapes, toutes les fonctions de la vie monastique. C'est pourquoi il était préparé mieux que personne à remplir la mission que le roi Ferdinand de Castille lui avait confiée : restaurer, on peut dire recréer l'un des plus célèbres monastères bénédictins qui aient existé au moyen âge en Espagne.

*
* *

Dès qu'il eut donné son consentement au roi et à l'évêque de Burgos, Dominique ne tarda pas à prendre le chemin de l'abbaye de Silos. Quelques gentilshommes représentant le roi, l'évêque en personne avec des ecclésiastiques, l'accompagnèrent. Il est fort probable aussi et moralement certain que le saint dont nous avons constaté l'extraordinaire popularité à Burgos amenait avec lui un groupe d'hommes, de jeunes gens, les uns ignorants, les autres clercs ou lettrés. Passé maître dans l'art de manier les bonnes volontés, il osait tout espérer de ces hommes mûrs, de ces adolescents généreux et enthousiastes. Qu'on se souvienne de saint Bernard entraînant à Cîteaux ses frères et trente gentilshommes. Ainsi Dominique, doué, nous l'avons vu déjà, de ce mystérieux pouvoir d'attraction, conduisait avec lui tout un noviciat religieux de chœur et de frères convers.

De Burgos à Silos, la route est assez longue et ne pouvait être franchie en un jour par une telle caravane. Aujourd'hui les principales étapes du voyage sont Cuevas de San Clemente et Covarrubias. Nous ignorons où Dominique et les siens s'arrêtèrent. Durant la première journée, ils traversèrent une plaine fertile, mamelonnée, sillonnée de ruisseaux, à demi cultivée et plantée de quelques arbres. A cette époque des villages très rares étaient juchés sur les sommets des collines

les plus hautes, ils consistaient en un petit nombre de maisons en torchis blotties près des contreforts et comme sous les ailes d'un château fort. Toutes ces citadelles dont on aperçoit aujourd'hui les ruines fantastiques sur des sommets apparemment inaccessibles avaient justement donné leur nom au royaume, la Vieille-Castille. Au début du XI[e] siècle dans cette région toutes les constructions qui ne s'étaient pas mises sous le couvert du château avaient été saccagées. Toute cette contrée ravagée, qui portait encore les marques, les larges blessures de la guerre, en disait long sur les horreurs et les déprédations commises aux invasions des Maures. Dès la seconde journée la caravane commença à s'engager dans des montagnes désertiques et des gorges profondes. Le chemin, qui n'était autre sans doute qu'une antique voie romaine, suivait de préférence les sommets; de temps à autre il longeait puis traversait la vallée. Dominique, l'ancien ascète, le pâtre, dut se sentir en communion avec cette nature austère. Les montures, chevaux et mules, se suivaient de très près, marchant en file. Il put méditer longuement sur sa mission qui devait commencer le lendemain matin.

Il va sans dire que les moines de Silos avaient été avertis de la nomination et de l'arrivée de leur abbé. Ils l'attendaient avec l'impatience fébrile d'un immense désir. L'abbaye avait été dévastée par les incursions incessantes des Maures. Elle paraissait mortellement atteinte. Rien de triste comme une antique abbaye, autrefois très prospère, qui agonise et qui meurt. Les murailles de l'enclos étaient presque complètement effondrées, la majeure partie du couvent était déserte et inhabitable, la vieille église, qu'on n'avait pas réparée depuis des années, menaçait ruine. Les deux derniers abbés, désespérant de relever ce trop grand et trop vieux monastère, avaient préféré se retirer dans le prieuré voisin de Saint-Michel, où il s'étaient installés à moins de frais et plus confortablement. Cependant, un petit nombre de moines, pour la plupart fort âgés, s'obstinaient à demeurer fidèles à leur vœu de stabilité et à vivre dans une aile du couvent sous la conduite de l'un d'eux, le vieillard Licinianus. Comme il arrive d'ordinaire dans les instituts qui ne se renouvellent point par des initiatives énergiques, les novices faisaient complètement défaut, car les vocations généreuses s'orientent d'elles-mêmes vers la lumière et la vie. Les moines, attristés par la retraite des abbés, par l'absence de

jeunes recrues, par toute cette déchéance à laquelle ils ne pouvaient rien, avaient réduit les observances, les offices liturgiques, les travaux, à la mesure de leurs espoirs et de leurs forces, c'est-à-dire à peu de chose. Seul le silence était chaque jour mieux observé dans les cloîtres, mais ce n'était plus le silence de l'effort, c'était le silence de la mort.

Le vieillard Licinianus ne s'était pas résigné à cette décadence apparemment fatale de l'abbaye ; contre toute espérance, il espérait en Dieu. Ne pouvant rien par ses forces devenues débiles, il recourait à la prière. Tous les soirs il venait, à petits pas pressés, s'agenouiller à l'autel de saint Sébastien, et là, devant la statue du martyr, patron de l'abbaye, il récitait indéfiniment des litanies qu'il n'avait point apprises dans la liturgie mozarabe. Il contait au saint patron la grande pitié de l'abbaye de Silos. Il lui détaillait par le menu les misères des vergers, des celliers, des cloîtres, de l'église. Il ne s'épargnait pas lui-même, ni ses frères, ni les deux derniers abbés qui avaient déserté leur poste, il confessait que la désolation du couvent était un juste châtiment des fautes et du peu de zèle des religieux. Il priait saint Sébastien d'envoyer enfin un supérieur énergique, « qui fût un bon pasteur (1) ». L'histoire présente plus d'un exemple de ces vieillards traditionnalistes inspirés, dont le type est saint Siméon, qui attendent avec obstination la venue du réparateur et qui ne mourront pas avant de l'avoir contemplé.

Le Messie attendu par Licinianus arrivait, il était aux portes de l'église. Vraisemblablement, l'heure et le mode de la réception avaient été prévus et ordonnés selon le coutumier ou les rites traditionnels. Une dérogation fut cependant infligée au cérémonial. Le nouvel abbé intronisé par l'évêque de Burgos faisait son entrée dans l'église, tandis que l'officiant, le vieillard Licinianus, chantait l'Évangile, la Bonne Nouvelle. Alors Licinianus, se retournant, soit par une entente préalable, soit par une inspiration soudaine, au lieu du *Dominus vobiscum*, entonna : *Ecce reparator venit*, et les religieux, nullement interdits, répondirent en chœur : « *et Dominus misit eum* (2) ». Et

(1) « Sebastiane a Domino impetra, ut domus nunc peccatis ac negligentiis inhabitantium destructa ac desolata, denuo restauretur et pastor in ea bonus constituatur. » Vergara, *op. c.*, p. 341.

(2) Cette scène ne se trouve pas dans la biographie du moine Grimald, qui, très vraisemblablement, n'eût pas manqué de la rappor-

c'était bien, en effet, le réparateur qui venait, et Dieu l'avait envoyé. Licinianus pouvait mourir en paix, ses espérances allaient être réalisées.

Dès le lendemain de son intronisation, en effet, le nouvel abbé commença à déployer une activité puissante, c'est-à-dire méthodique, volontaire et sereine. Les novices ou postulants qu'il avait amenés étaient disposés à tous les sacrifices. Il rétablit tout d'abord la discipline bénédictine dans sa rigueur traditionnelle, sans rien y ajouter, ni rien y retrancher. Grimald nous dit qu'il apporta un soin particulier à ce que les offices fussent psalmodiés ou chantés aussi parfaitement que possible. Il fit reprendre l'office de nuit qu'on avait abandonné. Dans la force de l'âge — il avait quarante-deux ans — il pouvait payer de sa personne et donner l'exemple. Les jeunes religieux et aussi les plus âgés l'imitèrent et ils constatèrent que le joug du Seigneur est léger. Ainsi donc dans cette œuvre de restauration, l'envoyé de Dieu plaçait comme pierre angulaire et fondement de tout l'édifice une rigoureuse discipline et des heures de prière diurne et nocturne. Ce saint savait par expérience que l'abbaye ne prospérerait, ne rayonnerait, n'attirerait les âmes, qu'autant qu'elle serait un asile d'ascétisme et de sainteté.

En même temps qu'il réformait la vie intérieure, Dominique s'empressa d'organiser l'activité de l'abbaye et de déterminer à chacun sa part de labeur. Dans les origines le moine bénédictin était astreint au travail manuel, saint Benoît avait écrit : *Vere monachi sunt, si labore manuum suarum vivunt.* Et il est certain qu'un homme complètement doué ne peut pas en général se satisfaire d'une existence exclusivement contemplative, il a besoin d'action, d'où les travaux manuels si recommandés par les premiers ascètes et les Pères du désert. Dans la réforme de Cluny le labeur manuel avait complètement disparu chez les religieux de chœur, et il avait été remplacé par des offices plus solennels, par le soin apporté dans la préparation des chants, de la liturgie, par le culte des arts et de l'étude ; la réforme cistercienne devait réagir vigoureusement con-

ter, s'il l'eût connue : il n'omet, en effet, aucun détail merveilleux. Le fait n'est conté que deux siècles plus tard par Pero Marin, bénédictin de Silos, dans le récit qu'il nous a laissé des miracles de saint Dominique. Si ce n'est là qu'une légende, elle est du moins éminemment significative de la foi surnaturelle avec laquelle les religieux accueillirent Dominique.

tre cette exclusion du travail manuel et le remettre en honneur. La discipline monastique introduite par Dominique dans l'abbaye de Silos fut admirablement pondérée. Les religieux, même prêtres, se trouvaient, par la nécessité des circonstances, contraints de s'adonner, au moins comme surveillants, à la restauration de l'abbaye et de son vaste domaine. Toute la région, dévastée par les armées du terrible Almanzor, n'avait pu commencer à se reconstituer que depuis la paix conclue entre le calife de Cordoue et don Sanche de Navarre, il y avait de cela vingt ans. La troupe des moines, *agmen monachorum*, arrivait donc immédiatement après les armées victorieuses des comtes de Castille. Les chevaliers bardés de fer, le casque en tête, l'épée à la main, le haubert protégeant la poitrine, avaient d'abord passé, repoussant les Maures. Maintenant arrivaient les moines, à pied, en robe noire, le capuce sur la tête, la pioche et le compas à la main, et ils travaillaient à achever la *reconquista*, en entreprenant de remettre méthodiquement les terres en culture, en rétablissant les chemins et les ponts, en reconstruisant les monastères, en aidant les colons à bâtir leurs maisons, en édifiant de magnifiques églises qui actuellement encore font notre admiration. Un autre Dominique de cette époque, saint Dominique de la Calzada, consacrait sa vie à la construction d'une chaussée et d'un pont sur la rivière Aja. Il y parvenait, y ajoutait même un hospice, si bien qu'une petite ville finissait par se fonder. Le B. Iñigo, que nous retrouverons plus loin et qui, nous l'avons vu, avait été appelé par don Sanche de Navarre à restaurer le monastère d'Oña, travaillait de ses propres mains et surveillait les travaux. Nous pouvons, par ces exemples, nous représenter quel genre d'activité Dominique dut déployer dans les premières années de son séjour à Silos.

Fils de laboureur, ayant vécu à la maison jusqu'à une adolescence assez avancée, tous les travaux de culture lui étaient familiers. Il avait déjà restauré le prieuré de Cañas, réédifié l'église Sainte-Marie. Grand Prieur de San Millan, il connaissait dans l'ensemble et dans les détails toute l'organisation et l'économie d'une abbaye. Arrivé à Silos, il n'hésita pas, ne tâtonna pas, comme l'eût fait fatalement un supérieur moins expérimenté; il distribua les travaux, les rôles, les charges, avec une entente parfaite du but à atteindre, des moyens à employer et des aptitudes de chacun. Nous savons que le roi

Ferdinand avait mis à sa disposition des prisonniers maures, une trentaine environ : ils étaient d'ordinaire employés, sous la direction des religieux, aux besognes de terrassement, de voirie, de la grosse culture. Des colons étaient venus s'établir auprès du monastère, ils y trouvaient plus d'avantages que partout ailleurs. La communauté était composée d'un grand nombre de convers, car des hommes de tout âge et de toute condition, dans ces siècles de foi, se retiraient dans les abbayes. Une grande abbaye en Castille, en Navarre, comptait aisément deux cents moines, non compris les familiers, les colons, les serfs, les prisonniers des deux sexes. Il est fort probable que dès la deuxième année du gouvernement de saint Dominique, étant données sa notoriété et la protection royale, l'abbaye de Silos avait atteint approximativement ce nombre de religieux et de serviteurs. Ceux qui ont vu comment vingt trappistes, peu aidés par leur gouvernement, dans un pays de mission malveillant, parviennent à transformer une colline déserte, un village, par leurs méthodes de culture, le puits qu'ils creusent, le moulin qu'ils construisent, les soins qu'ils savent donner au bétail, ceux qui ont vu cela pourront imaginer quelle influence colonisatrice et civilisatrice exerçait en Espagne une abbaye de deux cents religieux soutenus par le roi, la noblesse, les colons et tout le peuple.

Les historiens ont remarqué que les premières abbayes avaient conservé les traditions et même le plan de la villa romaine. Ainsi devait-il en être de l'abbaye de Silos, car, selon toute vraisemblance, ses origines remontaient à Récarède, roi des Goths. Les bâtiments étaient disposés autour d'une immense cour carrée. Les étages supérieurs étaient réservés aux salles de la communauté, aux cellules des religieux, le rez-de-chaussée aux cuisines, au réfectoire, au cellier, à quelques corps de métier. Des galeries couvertes, quelquefois superposées, s'ouvraient sur la cour. L'église était placée sur le côté, une tour avec un campanile dominait le tout. Quand Dominique prit la direction de l'abbaye, elle avait dû déjà être à plusieurs reprises transformée. Par la division et l'organisation du travail, il installa dans le monastère et ses dépendances la plupart des métiers nécessaires à la vie rurale. Dans des montagnes difficilement accessibles il faut qu'une abbaye se suffise à elle-même. Il fallut trouver ou créer des jardiniers, des charpentiers, des tisserands, des charcutiers, des forgerons, des

bûcherons. Tout était à refaire ou à réparer. Mais l'abbé était aidé par un personnel nombreux, dévoué corps et âme à l'abbaye. En deux ou trois ans le domaine fut complètement transformé. Les chemins furent refaits, les conduites d'eau rétablies et sagement distribuées, les terres demeurées incultes furent défrichées, labourées, ensemencées, les murs en pierres sèches furent relevés, les vergers et les jardins plantés de vignes et d'arbres fruitiers, les étables et écuries se peuplaient. En un mot, la grande abbaye revivait.

Dès lors, Dominique entreprit de relever la plus grande partie du monastère sur un plan renouvelé et d'édifier une magnifique basilique. L'art roman a été d'abord l'art des moines : « Ce fut sous l'inspiration des grands ordres religieux que furent construites et décorées les grandes églises des XI[e] et XII[e] siècles (1). » Cette proposition s'applique à la lettre à l'abbaye de Silos. Ce fut sous l'inspiration, la direction, la surveillance du grand abbé que furent élevés l'une des plus belles basiliques et deux des plus beaux cloîtres de l'Espagne. Ne croyons pas que ces églises des abbayes étaient de modestes chapelles ; quelques-unes, par leurs dimensions, leur beauté, égalaient les cathédrales. Le sanctuaire de Silos, quoique moins grandiose, rappelait, par l'harmonie des proportions, l'une des plus belles cathédrales dans le style roman qui existent au monde, la *antiqua* de Salamanque. Comme la plupart des églises romanes, elle possédait trois nefs, traversées par un transept formant la croix. Une large coupole avait été posée, comme par une main divine, sur les voûtes, à l'intersection même du transept et de la grande nef. On pénétrait dans l'intérieur du sanctuaire par un vaste portique latéral orné de figures en pierres. Toutes ces constructions étaient dominées par une haute tour crénelée. Malheureusement de cette construction il ne reste plus aujourd'hui qu'une porte latérale. Seul, l'un des cloîtres de l'antique monastère est demeuré presque instact : « décoré de nombreuses colonnes, de curieux bas-reliefs et d'admirables chapiteaux, il fait de nos jours l'étonnement des archéologues et témoigne de l'habileté peu commune des artistes qui élevèrent un pareil monument (2) ».

(1) A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 643.

(2) Voir pour les détails : Dom Ferotin, *Histoire de l'abbaye de Silos*, pp. 42 et 346.

Très probablement d'habiles tailleurs de pierre maures habitués à exécuter à la fine pointe de leurs ciseaux des travaux de dentelles furent choisis parmi les prisonniers de guerre et envoyés par le roi à Silos. Ferdinand entendait que cette nouvelle abbaye de Castille ne le cédât à aucune autre d'Espagne. Le moine Grimald nous rapporte néanmoins que saint Dominique ne parvint à ses fins qu'au prix d'un immense labeur et de lourdes angoisses.

Le savant abbé n'avait cependant pas attendu que la basilique et les cloîtres fussent terminés pour entreprendre une autre œuvre non moins importante et qui devait être plus durable. Il avait eu dès son jeune âge la passion de l'étude ; or, parmi toutes ses préoccupations administratives et architecturales, il avait conservé, ce qui est rare, le culte des livres et de la lecture. Les religieux le rencontraient fréquemment sous le cloître, soutenant du bras son livre, étudiant et méditant (1). Car il existait une bibliothèque rudimentaire à l'abbaye de Silos, et Dominique avait entrepris de la renouveler, sachant que c'est là une œuvre aussi difficile, aussi indispensable et souvent plus méritoire que l'aménagement et la reconstruction d'un monastère. Et n'allons pas, ici non plus, imaginer qu'il s'agissait d'une toute petite bibliothèque de couvent assez insignifiante. L'abbé de Silos, l'éminent bénédictin, était vraiment, répétons-le, un génie, et il voyait très grand. Disons de suite que la bibliothèque qu'il rassembla devint en peu d'années tout simplement la plus riche en manuscrits qui existât au monde. Ces manuscrits, lors de la dispersion des religieux en Espagne, furent, par une suite de vicissitudes et de persécutions que les bibliophiles espagnols déplorent amèrement, vendues aux enchères dans la ville de Paris en juin 1878 ; la plupart furent achetés par la Bibliothèque Nationale et le British Museum. La valeur de ces manuscrits est inestimable et absolument hors de prix. Quand le roi d'Espagne, Philippe II, le fils de Charles-Quint, se montra désireux d'en faire l'acquisition, les moines de Silos consentirent seulement à lui en prêter quelques-uns contre un reçu en bonne et due forme. Comment saint Dominique de Silos avait-il procédé pour inaugurer la création de cette merveilleuse bibliothèque ? Disposant de nom-

(1) « Super brachium quemdam ferens librum. » VERGARA, *ibid.*, p. 435.

breuses vocations, ayant fondé dans son monastère, selon la coutume bénédictine, un séminaire pour les jeunes gens bien doués qui prenaient l'habit, il avait pu organiser assez rapidement une école de copistes. Ces religieux, possédant bien le latin, ayant une belle main, se vouaient littéralement, c'est bien le cas de le dire, à la copie des manuscrits que Dominique se faisait prêter par le roi, les princes, les évêques et les abbés des grands monastères. Nous savons que le maître de cette école, le moine Ericonus, se chargea de copier à lui seul les vingt livres des *Etymologies* de saint Isidore. Il acheva ce travail une année avant la mort de saint Dominique. Il avait craint de mourir à la tâche, c'est pourquoi en terminant il remerciait Dieu avec une émotion sincère : « C'est fini, *Deo gratias*. Je bénis le ciel qui m'a permis de venir à bout de ce manuscrit. Je bénis le roi. Ce livre des *Etymologies* a été terminé l'an MCX, le neuvième jour des Kalendes de Septembre, le roi régnant étant Sanche et l'abbé du monastère Dominique. » On le voit, l'achèvement d'un grand manuscrit était un événement aussi considérable que celui d'un monument. Et c'était bien plus vite fait de construire un prieuré avec son église que d'achever la transcription des *Etymologies* de saint Isidore. Ce précieux travail est aujourd'hui la propriété de la Bibliothèque Nationale. D'autres manuscrits ont été conservés à Silos. Le soin, l'art, l'infinie délicatesse avec lesquels les lettres, surtout les capitales ou onciales, ont été enluminées, la pureté et la splendeur des couleurs, l'élégance des courbes, des arabesques, font la stupéfaction du visiteur. On se rend compte que ces anciens moines bénédictins travaillaient avec la sérénité, la patience inaltérable de ceux qui agissent sous le regard de Dieu et en vue de l'éternité.

La copie est un labeur ingrat, tout d'imitation ou d'exécution. Mais saint Dominique avait institué, protégé, favorisé de toute manière les études. Quelques religieux mieux doués firent de tels progrès qu'ils étaient capables, non seulement de faire de la copie, mais d'écrire en un latin correct et élégant l'histoire de leur temps. On étudiait en effet au séminaire de l'abbaye non seulement les œuvres des Pères, mais celles des classiques latins (1). Le moine Grimald, qui nous a laissé

(1) Parmi les œuvres copiées par les moines de Silos, nous rencontrons Boèce, Salluste, Orose, etc. Quels sont aujourd'hui ceux d'entre nous qui lisent ces ouvrages ?

la vie de son maître, était évidemment très versé en composition latine et en thème latin. Dans cet ordre encore, l'impulsion imprimée par Dominique à son école devait aboutir à une œuvre magistrale. Il n'est pas possible de lire une histoire de l'Espagne du XI[e] siècle sans voir constamment cité, au bas des pages, l'anonyme de Silos. Cet auteur, dont le sens historique, l'érudition et, par suite, l'autorité sont unanimement incontestés, était un disciple presque immédiat du saint. Il composait, en effet, au début du XII[e] siècle, une histoire du roi Alphonse VI, dont on ne saurait trop vivement déplorer la disparition, mais il avait fait précéder son œuvre d'une importante Introduction résumant les faits des prédécesseurs. Cette Introduction, ce vestibule d'une œuvre monumentale, constitue un des documents les plus précieux de l'histoire espagnole au XI[e] siècle.

Nous n'en finirions pas si nous persistions à décrire par le menu l'œuvre accomplie par saint Dominique en son abbaye de Silos. Il est cependant une création que nous ne pouvons passer sous silence, non seulement à cause de son importance, mais à cause de sa nature et de sa raison d'être : nous voulons parler du Trésor de l'abbaye. Le Trésor dont il est ici question consiste, on le devine, dans la collection des reliquaires, des vases sacrés, des croix, des ornements précieux, etc... Mais l'accumulation d'un trésor de ce genre dans un monastère, chez des religieux voués à la pauvreté, n'est-elle pas un paradoxe, un abus? Saint Bernard devait le penser et proscrire radicalement cet usage des richesses et du luxe, fût-il exclusivement consacré à la magnificence du culte. Saint François d'Assise devait aussi le condamner. Saint Dominique de Silos eut-il donc tort, céda-t-il en ce point à l'influence défectueuse de Cluny ? Saint Bernard et saint François d'Assise ont réagi contre des abus, et leur réforme fut inspirée par Dieu. Il n'en demeure pas moins que la pauvreté absolue chez des religieux qui se vouent à l'étude pour le plus grand bien de l'Église et de la société n'est guère possible. La création d'une bibliothèque, surtout au moyen âge, supposait et représentait une fortune. La religion catholique a toujours mis les arts, musique, peinture, sculpture, au service du culte divin, et la suppression absolue de tout décor ne laisserait pas de présenter quelque analogie avec le protestantisme. Les abus dans la liturgie, le chant, la sculpture, ne condamnent pas l'usage. La solution apportée par la tradition

bénédictine, renouvelée par les premiers fondateurs de Cluny, adoptée par saint Dominique de Silos, était la plus intégrale, la plus durable. On exigeait impérieusement du moine la pauvreté individuelle, on permettait à la communauté, aux abbayes, de grandes possessions. C'était le seul moyen de sauvegarder, à la fois, la vertu du religieux et la haute culture intellectuelle, artistique, civilisatrice de l'Ordre Bénédictin. Nous ne saurions donc blâmer saint Dominique de Silos, cet ascète d'une pauvreté individuelle exemplaire, d'avoir utilisé l'art des orfèvres pour rehausser la magnificence du culte, et d'avoir constitué un Trésor sacré. La maîtresse pièce de ce trésor est un magnifique calice en argent, conservé à l'abbaye de Silos. Il s'agit d'un calice ministériel, c'est-à-dire destiné à distribuer la communion aux fidèles, car ceux-ci à cette époque communiaient encore sous les deux espèces. Le calice ne mesure pas moins de trente centimètres de hauteur, et contient un litre et demi. Il a été probablement coulé et ouvragé par quelque prisonnier maure au service de l'abbaye. Les Maures, en effet, excellaient dans ces ouvrages de fine ornementation.

*
* *

Mais il nous tarde d'arriver à l'apostolat extérieur de saint Dominique. Les dépendances de l'abbaye étaient devenues nombreuses, et quelques-unes étaient fort éloignées. C'est ainsi que le prieuré de Sainte-Marie de Mamblas, donné par le roi Sanche II en 1067, était situé non loin de Valladolid. D'autre part, la vie matérielle et religieuse dans le monastère de Silos avait été parfaitement organisée et confiée aux soins d'un prieur fervent et prudent. Dominique pouvait sans inquiétude se permettre des absences prolongées, d'ailleurs nécessaires. Les prieurés, les paroisses, les petits couvents d'hommes et de femmes que le roi et les princes avaient agrégés à la grande abbaye, éprouvaient le besoin le plus urgent de sa direction. En tant que prélat il jouissait du privilège d'annoncer la parole de Dieu, et il ne se faisait pas faute d'en user dans tous les lieux où il s'arrêtait. Nous le voyons à Monterrubio, village situé à quarante kilomètres environ de Silos, prêcher, non

(1) Voir Dom Eugène Roulin, *L'Ancien Trésor de l'abbaye de Silos*, pp. 35 et sq.

dans l'église, sans doute parce qu'elle se trouva trop petite pour contenir la foule des auditeurs, mais sur la place publique devant l'église même. Après avoir été un mystique, un professeur, un prieur, un fondateur et un constructeur, l'abbé Dominique devenait un grand apôtre. Bien plus, parce qu'il était vraiment un homme de Dieu, un saint, il se vit récompenser par le don des miracles, et de ce jour il fut un thaumaturge. A Monterrubio même, où nous venons de le voir prêcher au grand air, de pauvres gens lui amenèrent un lépreux couvert d'ulcères. Ils le suppliaient de le guérir, ne doutant nullement qu'il ne le pût. Dominique, admirant la foi de ce peuple et se souvenant de la promesse de Jésus que tout est possible au croyant, résolut de recourir à la toute-puissance divine. Il commença par célébrer le saint sacrifice de la Messe, dans une chapelle dédiée à saint Martin, la foule s'associant avec ferveur à ses prières. Quand l'office fut terminé, il fit porter le lépreux dans une maison voisine, lui recommanda d'avoir confiance en Dieu, ordonna qu'on le dépouillât de ses vêtements, puis lui lava tout le corps avec un remède rudimentaire composé d'eau et de sel. Les ulcères commencèrent à disparaître et, quelques jours après, le lépreux était complètement guéri. Un tel récit n'est pas inventé, et nous le tenons pour absolument authentique. Saint Dominique de Silos procède, comme tous les thaumaturges, de l'Ancien et du Nouveau Testament. Avant tout il a recours à la prière, il ne croit pas cependant pouvoir se passer de tout moyen humain, au moins d'un simulacre de remède : il lave la plaie, dans un autre cas il humectera les yeux d'un aveugle d'une eau de source très pure. Dieu fait le reste, et bientôt le malade est miraculeusement guéri.

On n'ignore pas que les saints sont doués de faveurs spéciales : les uns guérissent de la fièvre, d'autres de la peste; même les premiers disciples des apôtres — nous le savons par saint Paul — étaient favorisés de charismes particuliers. La grande spécialité de saint Dominique de Silos fut la délivrance miraculeuse des prisonniers chrétiens captifs des Maures. Ils étaient employés comme esclaves travaillant sous le fouet des surveillants, ou bien, sort plus affreux encore, détenus dans des cachots noirs et infects, les pieds rivés par des anneaux à des chaînes de fer. Les familles pauvres, pour racheter leurs captifs, s'imposaient les plus lourds sacrifices, se privant de nourriture,

travaillant jour et nuit et ne parvenant pas toujours à réunir la lourde rançon qu'exigeaient les Maures. Dominique aimait les pauvres, et il éprouvait par sympathie leurs tortures morales aussi douloureusement que si elles eussent été siennes ; il savait quelle épreuve douloureuse c'était pour des parents, une épouse, des enfants, que la captivité d'un fils, d'un mari, d'un frère esclave des ennemis. Une famille du village de Soto vint un jour recourir à sa charité et à sa miséricorde. L'un des fils avait été enlevé dans une razzia audacieuse par les infidèles et ceux-ci réclamaient une rançon énorme, plus de cinq mille francs de notre monnaie. Les pauvres gens avaient vendu tout leur bétail sans parvenir à compléter la somme requise. L'abbé de Silos releva leur courage, leur fit donner un cheval pour leur culture, et leur promit de demander à Dieu la délivrance du prisonnier, Quelques jours plus tard le captif rentrait dans sa famille. Dès ce jour la renommée de Dominique de Silos, libérateur des captifs, se répandit dans toute l'Espagne et jusque chez les Maures.

Cette notoriété, cette prodigieuse réputation de thaumaturge accrut encore l'autorité du grand abbé et contribua à étendre son activité et à la rendre plus féconde. Comme chez la plupart des saints bénédictins qui ont débuté par la vie cachée et se sont très lentement développés dans le monastère, l'activité extérieure de Dominique atteint son efflorescence et son plein épanouissement dans les vingt et même les dix dernières années de son existence. Il était appelé par les grandes abbayes pour régler leurs différends, pour attester les donations contenues dans les chartes. C'est ainsi que sa signature se lit à côté de celles des plus grands dignitaires du royaume de Navarre, Ferdinand le Grand, la reine Sancia, le célèbre Rodrigue de Diaz, le Cid Campeador. Le vénérable abbé de Silos devenait réellement une personnalité nationale. Par sa sainteté, il incarnait en effet, à l'égal du Cid son contemporain, quoique d'une autre manière, l'un des deux ou trois principaux idéals de la Vieille-Castille et de toute l'Espagne. Rodrigue de Diaz a personnifié le héros vainqueur de Maures, saint Ferdinand le roi très chrétien, saint Dominique de Silos, le prophète, l'homme de Dieu, le thaumaturge. Ces hautes et singulières personnalités de l'Ancienne Loi qu'on appelait les prophètes, les voyants, les juges, et qui possédaient, à côté de la royauté, une autorité *sui generis* à la fois religieuse et natio-

nale, ont eu des successeurs au moyen âge, et saint Dominique, le thaumaturge de Silos, fut l'un d'eux. En 1054, treize années après l'installation du saint, Ferdinand, roi de Castille, se voyant attaqué par son frère le roi de Navarre, ce téméraire Garcia, que nous connaissons, ne crut pas pouvoir choisir de plus sages ambassadeurs de paix que les deux plus saints religieux bénédictins de toute la région, Dominique, abbé de Silos, et Iñigo, abbé d'Oña. Le but était d'éviter une guerre fratricide entre les deux rois et leurs sujets. Ainsi donc, à quinze années de distance, la destinée, qui se plaît à éloigner puis à rapprocher les cours des existences les plus diverses, ramenait le moine Dominique et le roi Garcia en présence l'un de l'autre. Le roi orgueilleux apportait la guerre, et l'humble moine la paix. Cette seconde fois comme la première, don Garcia ne voulut pas même entendre les raisons de la sagesse. On rapporte que, dans un éclat de colère, il fit jeter les abbés Dominique et Iñigo hors de son camp. Quelques jours plus tard, les deux armées s'étant rencontrées, don Garcia, impatient d'en venir aux mains, se précipita à la tête de ses cavaliers sur les rangs ennemis. Mais les troupes de Castille, celles-là mêmes que Fernand Gonzalez avait menées à la victoire contre les Maures, étaient les plus résistantes et les plus solides du monde. Don Garcia vint s'empaler sur la lance d'un castillan. Le choc le désarçonna. On l'emporta mourant. Le malheur le rendit plus sage. Il reconnut ses fautes, appela à son chevet l'un des deux moines qu'il avait bannis de sa présence, le B. Iñigo. Il se confessa et mourut réconcilié avec les hommes et avec Dieu.

Dominique survécut à son persécuteur longtemps encore. Il devait gouverner l'abbaye de Silos durant trente-trois ans moins trente-cinq jours et mourir à soixante-treize ans. Cette longue durée de son autorité abbatiale, autorité indépendante, incontestée, monarchique, est encore une raison de l'influence prodigieuse qu'il acquit et de la grande œuvre colonisatrice et civilisatrice qu'il mena à bonne fin. Silos, au terme de son existence, devenait une petite ville, une place forte. Elle n'allait pas tarder à devenir la capitale d'un district, le *merindad* de Silos. Tout un département de prieurés, de petits villages, dépendaient en effet de l'abbaye. Dominique avait encore établi auprès de son monastère un grand hôpital, une école publique. Dans les derniers jours de sa vie on le rencontrait plus

fréquemment dans le monastère sous les cloîtres. C'était alors un petit mais beau vieillard, au visage vénérable, ne se départant jamais d'une sérénité accorte et joyeuse. Il était chauve, avait gardé une fine couronne, une auréole de cheveux blancs. Dans sa figure émaciée, ses yeux continuaient à briller et pétiller. Il avait le nez fin et long, les pommettes saillantes et rosées. Il s'avançait avec gravité, s'appuyant sur un bâton d'or (1). Telle est la dernière vision que les religieux conservèrent de l'abbé Dominique. Le 20 décembre 1073, il mourait dans les bras de ses disciples inconsolables.

A la différence des grands hommes, les saints sont plus vénérés et plus invoqués après leur mort que durant leur vie. Les pauvres que l'abbé de Silos avait tant aimés lui demeurèrent fidèles et vinrent de toute la région en pèlerinage prier le saint de soulager leurs misères. Car ce peuple plein de bon sens et de foi ne douta pas un instant que Dominique ne fût au ciel. Ainsi fut-il spontanément canonisé par la voix populaire. Les miracles se multiplièrent sur la tombe du thaumaturge. Les prisonniers chez les Maures l'invoquaient pour leur délivrance. Les captifs miraculeusement libérés par son intercession prirent l'habitude de venir d'abord remercier leur libérateur. Lorsque l'un d'eux était signalé, la communauté des moines venait processionnellement l'attendre au portail du parvis et l'introduisait dans la basilique parmi les chants d'actions de grâces. L'heureux prisonnier offrait ses chaînes et ses fers en ex-voto, et on les suspendait aux murailles de la basilique. Un certain nombre de ces chaînes ont été conservées, et elles se balancent aujourd'hui sous la voûte d'une sorte d'atrium conduisant de la basilique à la chapelle consacrée au saint. On comptait au moyen âge douze mille prisonniers environ délivrés par l'intercession de saint Dominique de Silos. Il était vraiment devenu, selon l'expression des chroniqueurs, le Moïse de son peuple.

Cependant, quand l'Espagne eut définitivement chassé les Maures des frontières et que les captifs devinrent de plus en plus rares, la dévotion du peuple envers le thaumaturge déclina progressivement, le pèlerinage fut moins fréquenté. Le peuple, qui est intéressé et inconstant, finit par oublier presque complètement saint Dominique. En vérité cependant, le grand

(1) Voir les références citées par Dom Ferotin, *op. c.*, p. 62.

abbé avec ses religieux, avait autant et plus mérité de l'Espagne et de toute la chrétienté que le Cid avec ses preux. Les abbés et les moines bénédictins qui à l'époque de la *reconquista* se sacrifièrent corps et âme au salut et à la grandeur de leur pays par l'agriculture méthodique, l'enseignement scolaire, le culte des lettres, des arts, de la religion, ces moines furent légion, et ils ont sauvé, lors des invasions barbares et musulmanes, la civilisation latine et chrétienne. Il y eut bien des héros en Espagne, et le Cid n'est que le plus fameux d'entre eux ; de même en ce pays il se rencontra nombre de grands et saints abbés bénédictins, il semble cependant que saint Dominique ait été incontestablement le plus populaire, le plus fameux de tous. On trouverait difficilement au XI[e] siècle un religieux ayant réalisé d'une manière aussi intégrale et dans toutes ses parties la conception idéale qu'on se faisait du moine chrétien.

H. Petitot, O. P.

CHRONIQUE

Le Problème mystique actuel et les questions de méthode

La *Revue Apologétique* publiait dans les deux numéros de décembre dernier une partie de l'Introduction que le R. P. Bainvel, S. J., vient d'écrire pour la 10e édition des *Grâces d'oraison* du P. Poulain. L'auteur recherche quel est l'état actuel des études mystiques et distingue plusieurs groupes : 1° Groupe thérésien : P. Poulain, M. Lejeune, Mgr Farges, etc. ; 2° Groupe ascético-mystique : M. Saudreau, etc. ; 3° Groupe dominicain ; 4° Synthèse du P. Maréchal ; 5° Synthèse du P. de la Taille. — Il est intéressant de comparer les diverses opinions sur un sujet si important : le fond de l'état mystique est-il en soi ordinaire ou extraordinaire? Mais en vue d'une comparaison méthodique et approfondie la dénomination des différents groupes peut paraître un peu arbitraire : le groupe dominicain est aussi ascético-mystique, et, tout en prétendant bien suivre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, il partage, somme toute, les idées de M. Saudreau, du P. Lamballe, eudiste, de la plupart des auteurs bénédictins, idées de plus en plus acceptées et vraiment conformes pour le fond à ce qu'enseignent en Espagne le P. Vicente de Peralta, O. M. C., d'accord avec le P. Arintero, O. P., en Angleterre Dom Louismet, O. S. B., en Allemagne les PP. Weiss et Wilms, O. P., Dimmler et Mgr M. Grabmann, en Autriche le P. Lercher, qui tous, contrairement au P. Poulain, au P. de Maumigny, à Mgr Farges, regardent la vie mystique proprement dite, en ce qu'elle a d'essentiel, comme l'*épanouissement normal* de la vie intérieure. Tel est

aussi l'enseignement du P. M. de la Taille, S. J., professeur à l'Université Grégorienne, et de plusieurs autres théologiens de la Compagnie de Jésus.

Ainsi se sont constitués deux groupes principaux. Qu'est-ce qui les différencie au point de vue méthode? Selon le R. P. Bainvel, comparant la doctrine de M. Saudreau à celle du P. Poulain, « la différence est pour une bonne part celle de l'*imprécis* au *précis* », en ce sens que le P. Poulain ne se contente pas « des assertions un peu vagues des anciens », mais « s'appuie sur les explications plus précises de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, des grands théologiens mystiques du XVII[e] siècle ».

N'est-ce pas confondre *la précision dans la description des faits relativement extérieurs* à la vie mystique, comme la ligature et l'extase, avec *la précision doctrinale des principes*, qui seuls permettent de *distinguer* l'essence de l'état mystique et les phénomènes accidentels que peuvent l'accompagner? (1) Nous trouvons chez M. Saudreau beaucoup plus de précision doctrinale que chez le P. Poulain, qui, tout en reconnaissant que la contemplation infuse procède de certains dons du Saint-Esprit (2), déclarait : « Cette doctrine du rôle des dons du Saint-Esprit n'a guère qu'un intérêt historique (3). » On admet généralement au contraire qu'elle est comme le cœur même de la théologie mystique.

Le R. P. Bainvel, en rééditant l'ouvrage du P. Poulain, évite de se prononcer sur la thèse capitale de ce livre, qui considère l'état mystique comme un état proprement extraordinaire, en dehors du *plein* développement *normal* de la vie intérieure, comme une grâce nullement nécessaire à la sainteté, même à la haute sainteté. Cette hésitation à se prononcer est déjà un signe que la thèse en question ne peut vraiment pas se prouver et que sa valeur est de moins en moins reconnue. L'introducteur se borne, somme toute, à essayer de montrer que la thèse adverse, à laquelle il concède plusieurs points, n'a pas été jusqu'ici suffisamment démontrée et qu'elle laisse subsister des objections.

Nous voudrions ici 1° noter les concessions et les objections

(1) Cf. Saudreau, *État mystique*, 2[e] éd., p. 79-83, 190-208.
(2) *Grâces d'oraison*, 9[e] éd., p. 164.
(3) *Ibid.*, p. 102, note 2.

qui nous sont faites, 2° examiner quelques questions de méthode d'un intérêt plus général et de grande conséquence.

§ 1. — *Concessions et objections*

Notons d'abord l'importante concession qui nous est faite : « *que dans des milieux favorables, les grâces mystiques s'épanouissent comme naturellement, soit* » (1). C'est donc qu'elles ne sont pas extraordinaires par nature comme le miracle, la prophétie, les visions. Si elles étaient vraiment en dehors de la voie normale de la sainteté, comment s'épanouiraient-elles « comme naturellement » dans les milieux favorables? Un bon milieu est ordinairement requis pour la pleine évolution d'un germe, qui reste normale tout en exigeant ces conditions.

On nous concède aussi (2) que *la vie mystique commence normalement avec les purifications passives des sens et l'oraison de recueillement passif*, qui, selon sainte Thérèse, précède la quiétude. Ceci concédé, nous ajouterons : or les purifications passives des sens et même celles de l'esprit sont nécessaires pour la parfaite pureté et sainteté de l'âme, comme l'a longuement montré saint Jean de la Croix (3). Donc la vie mystique n'est pas en dehors de la voie normale qui conduit à la sainteté.

Nous noterons plus loin, p. 466, d'autres concessions plus récentes du P. Bainvel.

Les objections qui nous sont faites sont notablement moins fortes que celles que nous nous faisions nous-mêmes dans un récent article (4). N'est-ce pas encore un signe que la doctrine que nous défendons avec M. Saudreau, le P. Arintero, O. P., le P. de la Taille, S. J., gagne vraiment du terrain?

Le R. P. Bainvel résume nos conclusions en négligeant quelques-uns des principes qui les fondent, ce qui l'amène à nous demander des précisions que nous avions déjà données.

Nous n'avons jamais soutenu, comme on paraît nous le prêter (5), « que les âmes mystiques sont *toujours* les plus parfaites »; nous avons même souvent dit que les grâces mystiques sont *parfois* accordées à des âmes bien imparfaites, tandis

(1) *Revue Apologétique*, 1er déc. 1921, p. 288. — (2) *Ibid.*
(3) *Nuit obscure*, l. I, c. 3 ; l. II, c. 1.
(4) *Vie Spirituelle*, janvier 1922 : L'appel général à la vie mystique et l'appel individuel. — (5) *Revue Apologétique* 1er déc. 1921, p. 288.

que d'autres âmes notablement plus avancées ne les ont pas encore reçues (1) ; mais ce n'est pas là *l'ordinaire* : ordinairement c'est aux parfaits que la contemplation mystique est accordée. Même les théologiens des XVII[e] et XVIII[e] siècles qui ont admis l'existence de la contemplation acquise et lui ont fait parfois une place certainement excessive, reconnaissaient généralement, comme le dit Joseph du Saint-Esprit, qui les suit, que Dieu élève généralement (*solet elevare*) à la contemplation infuse les âmes qui s'appliquent avec ferveur à la contemplation acquise (2).

De plus, lorsque nous disons que la vie ascétique est caractérisée par la *prédominance* du *mode humain* des vertus chrétiennes, et la vie mystique par celle du *mode surhumain* ou divin des dons du Saint-Esprit, autrement dit par une connais-

(1) Nous avons dit (*Vie Spirit.* avril 1921, p. 2 et 3) en suivant saint Jean de la Croix que les voies illuminative et unitive dans leur *plénitude* ne se trouvent que dans la vie mystique, et que si elles apparaissent au cours de la vie ascétique c'est sous une forme encore bien imparfaite.

(2) Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cursus Theologiae mystico-scholasticae*, t. II, praed. 2, disp. 8, q. 4, p. 71, n° 90 : « Diximus, quod *omnes docent*, videlicet quod animam, contemplationem activam fervide exercentem, *solet Deus elevare ad contemplationem infusam.* » On ne peut donc soutenir, comme on l'a dit récemment, que, pour Joseph du Saint-Esprit, la contemplation infuse est extraordinaire et qu'il est présomptueux de la désirer ; c'est oublier la distinction très nette faite par ce théologien entre la contemplation infuse et les faveurs extraordinaires comme l'extase qui peuvent l'accompagner. Cf. *ibid.*, disp. 11, q. 2, n° 18 et 23, p. 225.

Cette affirmation de Joseph du Saint-Esprit et des théologiens qu'il suit, à savoir que Dieu élève généralement à la contemplation infuse les âmes qui s'appliquent avec ferveur à la contemplation acquise, est d'autant plus remarquable, qu'il soutient que la 2[e] et la 3[e] manière d'arroser dont parle sainte Thérèse (*Vie*, c. XI à XIX), c'est-à-dire la quiétude, comparée à la noria, et l'oraison suivante, comparée au ruisseau, appartiennent à la contemplation acquise. Cela nous paraît contraire à sainte Thérèse, qui déclare nettement, *Vie*, ch. XIV, que l'oraison de quiétude est surnaturelle et que nous ne pouvons l'avoir par notre propre industrie ; mais cela montre que pour ces théologiens l'oraison symbolisée par la 4[e] manière d'arroser (la pluie) n'est pas extraordinaire, puisque pour eux Dieu l'accorde généralement aux âmes qui se sont exercées avec ferveur dans les degrés précédents.

sance infuse et un amour infus, qui ne peuvent être le fruit de notre activité personnelle, nous ne voulons nullement réserver aux états mystiques l'intervention des dons du Saint-Esprit. Nous avons toujours dit, au contraire, qu'avant l'état mystique ils interviennent d'une façon soit latente et assez fréquente (1), soit manifeste mais rare. Lorsque cette intervention devient à la fois *fréquente et manifeste*, alors commence, disons-nous, la vie mystique proprement dite, caractérisée par la prédominance du mode divin des dons (2). Le P. Bainvel le concède du reste, nous le verrons plus loin, p. 466.

Par là se peuvent facilement concilier les quatre opinions sur la nature de l'état mystique, récemment mentionnées par le P. de Guibert (3), la première le faisant consister dans une *connaissance infuse* de Dieu et des choses divines, la seconde dans un *amour infus*, la troisième dans une *passivité spéciale* de l'âme, plus agie qu'agissante, la quatrième dans une *attention simple et amoureuse* à Dieu; cette dernière ne peut en effet se prolonger sans une intervention assez manifeste des dons (4).

Ce que nous n'admettons pas, c'est que « les dons doivent entrer en jeu toutes les fois que l'âme reçoit une grâce actuelle », car une grâce actuelle est requise pour l'exercice même le plus imparfait des vertus chrétiennes, pour les actes *remissi* notablement inférieurs au degré de charité que nous avons, et dans ces actes on ne voit aucune influence des dons. Ce serait une erreur de *confondre la grâce actuelle* d'abord excitante, puis coopérante, qui nous meut à bien délibérer selon le mode humain, à vouloir et à agir en conséquence, *avec l'inspiration*

(1) Cf. Joseph du Saint-Esprit, *Cursus*, t. II, disp. 7, q. 1, n. 28, p. 11. — (2) *Ibid.*

(3) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, oct. 1920. A propos de la contemplation mystique, p. 333-336.

(4) Les deux premières opinions se peuvent concilier par le principe de la causalité mutuelle de la *connaissance* et de l'*amour*, « causae ad invicem sunt causae in diverso genere »; et il y a ici, à des points de vue divers, priorité soit de la connaissance soit de l'amour, comme au terme de la délibération, lorsque la volonté libre arrête le dernier jugement pratique qui dirige son élection. La troisième opinion mentionne *la passivité spéciale* qui convient à la fois à la connaissance infuse et à l'amour infus, qui sont réunis dans l'*attention simple et amoureuse* dont parle la quatrième opinion. Il n'est donc pas bien difficile de s'entendre sur ce point, les divergences peuvent n'être ici que verbales.

du Saint-Esprit à laquelle les dons nous rendent dociles, sans que nous ayons à délibérer selon le mode humain. Il se peut bien qu'une inspiration latente accompagne assez souvent la délibération et le travail humain, comme la brise facilite le travail du rameur ; mais le mode *divin* d'agir reste *spécifiquement distinct* du mode *humain* et lorsqu'il *prédomine* dans un acte ou un état, à tel point que cet acte et cet état *ne peuvent être produits par notre industrie* ou activité humaine aidée de la grâce actuelle requise à l'exercice des vertus, alors on dit que cet état est *passif*. De même lorsque le vent souffle assez pour que la barque avance sans qu'il soit nécessaire de ramer, il ne dépend pas de l'activité du rameur qu'elle avance ainsi. Il y a donc plus qu'une différence de *degré* entre *le mode humain* des vertus et de la grâce actuelle correspondante, et le *mode divin* des dons du Saint-Esprit ; il y a une *différence spécifique*. Cette différence spécifique n'existerait pas si la motion divine était seulement *plus intense*, elle provient de ce que la *régulation objective* de l'acte est formellement différente, suivant qu'elle procède de la raison, qui, éclairée par la foi, délibère humainement, ou de l'inspiration du Saint-Esprit supérieure à toute délibération humaine, à tout procédé discursif, qu'il soit intrinsèque à la prudence, ou qu'il dispose à faire au moment voulu des actes de foi, d'espérance ou de charité (1).

La contemplation infuse procède ainsi de la foi et d'un don du Saint-Esprit, principalement du don de sagesse. Cajetan montre avec saint Thomas que cette contemplation est un acte qui est produit substantiellement par la vertu de foi, mais qui est modifié par le don de sagesse (2). Tel est aussi l'enseigne-

(1) Cf. I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 1 : « Virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est *moveri per rationem* in his, quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur... ut efficiatur *prompte mobilis ab inspiratione divina*... Et Philosophus etiam dicit in c. de bona fortuna (Magn. Mor., l. 7, c. 8), quod his qui moventur per instinctum divinum, *non expedit consiliari* secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum ; quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana ; et hoc est, quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum. » Voir Jean de Saint-Thomas sur cet article. Il est clair que toute grâce actuelle ne nous dispense pas de délibérer.

(2) Cajetan in II^{am} II^{ae} q. 45, a. 1.

ment de Jean de Saint-Thomas (1), de Valgornera (2). Joseph du Saint-Esprit, C. D., adopte aussi cette conclusion ; il n'y a pas deux actes, mais un seul, qui procède quant à sa substance de la foi et quant à son mode suprahumain du don de sagesse (3). Ce mode suprahumain dans la contemplation infuse n'est pas seulement latent, mais plus ou moins manifeste. On a ainsi, sous l'inspiration du Saint-Esprit, cette connaissance par connaturalité aux choses divines et quasi expérimentale, qu'on ne possède certes pas à volonté, tandis qu'on peut à volonté, même en état de péché mortel, avec une grâce actuelle, faire un acte de foi.

Lorsque ensuite nous disons que la vie mystique commence normalement avec les purifications passives des sens et l'oraison de recueillement passif, on nous demande parquoi se distinguent ces purifications et ce recueillement passifs. Mais précisément parce que *c'est un état qu'on ne peut se procurer par sa propre industrie*, comme le montrent longuement sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Et en affirmant cela nous ne définissons pas *idem per idem*, mais nous montrons dans l'ordre des faits où commence à se vérifier la définition préalablement établie.

On nous dit aussi qu'il est des textes formels de saint François de Sales, de saint Alphonse de Liguori, du P. Balthasar Alvarez, de sainte Thérèse, de Benoît XIV, dont le sens semble directement contraire à ce que nous affirmons, c'est-à-dire à l'appel général et éloigné de toutes les âmes en état de grâce à la vie mystique. Cependant on ne peut éviter de mettre en note : « il est vrai, la pensée de sainte Thérèse et celle de saint François de Sales restent discutables » (4). Est-ce à dire alors que ces grands saints n'ont pas vu clair ou n'ont pas su s'exprimer sur la question la plus fondamentale de toute la théologie mystique ? Ce serait singulièrement diminuer les mérites des maîtres dont on se réclame constamment. En parlant ainsi on paraît oublier les études récentes où ont été comparés et classés les divers textes de sainte Thérèse, pour discerner ceux

(1) *De donis*, d. 18, a. 4.

(2) *Theol. mystica S. Thomae*, t. I, p. 471 ; t. II, p. 446.

(3) *Cursus Theol. scol.-mysticæ*, t. II, disp. 13, p. 395, où est aussi cité Suarez comme admettant cette conclusion.

(4) *Revue Apologétique* 1er déc., p. 288.

où elle affirme nettement l'appel général et éloigné, et ceux où elle vise des exceptions relatives à l'appel individuel prochain. Les travaux de M. Saudreau, du P. Arintero, O. P., du P. Garate, S. J., du P. Lamballe, ne sont pas sans nous avoir donné quelques résultats certains. On cite toujours un texte de sainte Thérèse : « Dieu peut conduire les âmes aux demeures supérieures sans les faire passer par *ce chemin raccourci* » (1), et l'on entend par ces derniers mots : le chemin raccourci de la contemplation mystique, alors qu'ils veulent dire, comme l'a montré M. Saudreau (2), le chemin raccourci de l'état extatique et des douceurs qui s'y trouvent.

Le R. P. Bainvel recommande à bon droit de procéder aussi méthodiquement que possible et de ne pas prendre des hypothèses pour des réalités, mais lui-même n'admet-il pas trop vite comme un fait incontestable que pour certaines âmes les états mystiques ne commencent qu'à « de très hauts sommets de grâce et de sainteté » ? Il ajoute : « la sainteté n'est donc pas fonction des états mystiques » (3). Il nous pardonnera de regarder à notre tour à la loupe cette assertion, et de nous montrer *tardus ad credendum*. Comment a-t-on su que ces âmes étaient arrivées à de très hauts sommets de sainteté sans même passer par la purification passive des sens « qui est commune aux commençants », dit saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, c. 8.

On voit que ces objections et demandes de précision n'atteignent pas les trois principes fondamentaux de notre doctrine, que nous avons exposés ici (4). Bien plus, on nous les concède presque, en reconnaissant que la vie mystique est caractérisée par la prédominance du mode divin des dons du Saint-Esprit sur le mode humain des vertus (5), que « les grâces mystiques sont un puissant moyen de sanctification » (6), qu' « elles sont dans leur fond intime des grâces de sanctification personnelle », et non de l'ordre des grâces *gratis datae* (7).

(1) *Château intérieur*, V^e^ Dem., ch. III.
(2) *État mystique*, 2^e^ éd., p. 50 ; *Vie d'Union*, 3^e^ éd., p. 263.
(3) *Revue Apologétique*, 15 déc. 1921, p. 348.
(4) *Vie Spirituelle*, déc. 1921. L'appel général à la vie mystique et l'appel individuel, p. 166-188.
(5) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janv. 1922, p. 62, art. du P. Bainvel.
(6) *Ibid.*, p. 63. (7) *Ibid.*, p. 67.

Rappelons nos trois principes : *la vie intérieure* n'a son plein développement normal que dans *la vie mystique* proprement dite, parce que 1° *leur principe* est le même : la grâce des vertus et des dons; 2° *le progrès* de la première n'est tout ce qu'il doit être que par les purifications passives qui appartiennent à la seconde ; 3° *leur fin* est la même : la vie du ciel, et seule la vie mystique y dispose immédiatement, d'une façon parfaite. Tant que ces principes subsistent, la doctrine demeure établie dans ce qu'elle a d'essentiel (1).

Récemment Dom J. Huyben, O. S. B., nous montrait historiquement de la façon la plus évidente que *c'était la doctrine commune au Moyen Age* (2).

Mais on nous invite aussi à examiner des questions de mé-

(1) Cette question se rattache à la division suivante de la Puissance divine :

Puissance divine	ordinaire *selon les lois*	*surnaturelles.*	1 : vie de la grâce, sainteté, vie éternelle.
		naturelles.	2 : vg. vie naturelle de l'intelligence.
	extraordinaire *en dehors des lois*	*surnaturelles.*	3 : vg. visions extraordinaires, révélations privées.
		naturelles.	4 : vg. miracle d'ordre physique.

Dans la question présente on recherche si le fond essentiel de l'état mystique appartient à la 1re catégorie ou à la 3e ; celle-ci, bien qu'extraordinaire, est inférieure à la 1re qui seule contient la vie éternelle commencée. Oui ou non, la vie mystique est-elle le plein développement normal de la vie de la grâce? Et il ne s'agit pas seulement de la *sainteté collective de l'Église*, qui requiert même les grâces *gratis datae* comme celle du discernement des esprits ; il s'agit de ce qui est *moralement nécessaire dans la majorité des cas pour qu'une âme arrive à la sainteté*. Les lois s'appliquent *saltem ut in pluribus*.

(1) *Vie spirituelle*, janvier 1922, p. 312... *La Tradition mystique au moyen-âge* : textes de sainte Hildegarde, de sainte Elisabeth de Schönau, de sainte Gertrude, de Bde Angèle de Foligno, de sainte Brigitte, de sainte Catherine de Sienne, du B. Ruysbroeck, de Jean de Scoonhoven ; de Denys le Chartreux. Dans l'étude précédente du même auteur (*ibid.*, p. 298-311) il est montré que cette même doctrine du caractère normal, quoique éminent, de la vie mystique est admise par saint Bernard, Tauler, Louis de Blois, et que personne ne la contredit au Moyen-Age. Elle est aussi de la façon la plus nette chez saint Bonaventure, comme l'a montré dans un travail récent le P. Ephrem Longpré, O. F. M., *Archivum Franciscanum Historicum* an. 1921, fasc. I et II.

thode, qui sont du plus grand intérêt, nous le ferons très volontiers, et serons même heureux de revenir longuement sur ce sujet, s'il est nécessaire, car il s'agit de *l'esprit* même de la théologie, particulièrement de la théologie mystique, et de l'autorité en cette matière des plus grands Docteurs de l'Église, spécialement de saint Thomas.

*
* *

§ 2. — *Questions de méthode dans l'étude du problème mystique fondamental.*

1° La question de savoir si le fond de l'état mystique est par nature ordinaire ou extraordinaire n'est pas encore mûre, nous dit-on (1), et dans l'état actuel des recherches ne peut être encore résolue ; il faut se garder contre les généralisations hâtives, contre les idées préconçues. « On voit qu'il reste bien des questions à résoudre avant que la science mystique soit une science faite, comme l'est, pour bien des points, la théologie. On en peut conclure que le temps n'est pas venu d'une synthèse définitive (2). »

Il y a certes encore beaucoup à faire ; mais peut-on dire que le problème initial et fondamental de la théologie mystique n'a pas encore été résolu ? Car c'est bien de ce problème qu'il s'agit, lorsqu'on se demande : si, oui ou non, *le fond de l'état mystique* est par sa nature même *ordinaire* ou *extraordinaire*, s'il est non seulement quelque chose d'éminent, et par suite relativement rare, mais une grâce de soi exceptionnelle, en dehors de la voie normale de la sainteté. Nombre de règles de direction en spiritualité dépendent manifestement de la solution donnée à ce problème, qui ne peut être relégué à la fin d'un traité de mystique, comme une question insoluble, ou encore irrésolue, et sans importance pratique.

Faut-il dire que les plus grands Docteurs de l'Église n'ont pas nettement posé cette question capitale de spiritualité, ou qu'ils sont restés indécis devant elle ; que tout au moins ils ne se sont

(1) *Revue d'ascétique et de mystique*, oct. 1920. P. de Guibert, p. 329-351.

(2) *Revue Apologétique* 1er déc. 1921, p. 289, article du R. P. Bainvel.

pas clairement exprimés et que leur enseignement sur ce point de plus importants reste discutable? Cela reviendrait à dire, qu'après dix-neuf siècles de Christianisme, la science mystique est encore à constituer, puisque ce problème fondamental reste encore sans solution. Après les œuvres d'un saint Augustin, d'un saint Grégoire, d'un Denys, d'un Richard de Saint-Victor, d'un saint Bonaventure, d'un saint Thomas, d'un Tauler, d'un Ruysbroeck, d'un Louis de Blois, d'une sainte Thérèse, d'un saint Jean de la Croix, d'un saint François de Sales, nous ne serions pas encore fixés sur ce qu'on peut appeler les éléments de la théologie mystique : à quel plan normal ou exceptionnel appartient ce qui fait le fond de l'état mystique ? Si les plus grands génies, qui avaient l'expérience de cet état, n'y ont pas vu clair, serons-nous plus heureux et parviendrons-nous jamais à une solution là où ils ont échoué? *En réalité, cette question devait être très simple pour ces grands saints, c'est nous qui la compliquons*, parce que nous ne voyons pas d'en haut, mais d'en bas : ce qui est divisé dans l'ordre inférieur est un et simple dans un ordre plus élevé, comme Denys le répète souvent (1).

Il y a quelques années quand on fondait des revues apologétiques, plusieurs travailleurs pleins de bonne volonté considéraient l'apologétique comme une science nouvelle à constituer méthodiquement. On paraissait oublier que Notre-Seigneur, les Apôtres, les Pères, tous les grands théologiens avaient fait de l'apologétique, et d'une façon beaucoup plus élevée, profonde et vivante que nous, sans tant se préoccuper du côté matériel et mécanique d'une méthode, tout comme un peintre de génie domine vite les procédés techniques que d'autres ne dépasseront jamais. Quelques-uns de ces honnêtes travailleurs n'ayant pas encore vu l'Amérique, croyaient qu'elle était encore à découvrir et que l'honneur de cette découverte leur était réservé. De ce qu'ils n'étaient pas parvenus à se faire une conviction sur ce qu'est en nous le point d'insertion du surnaturel, ils croyaient que la question de la puissance obédientielle

(1) Pour la même raison, un saint Dominique, qui portait toujours avec lui les Épîtres de saint Paul, devait en comprendre le sens profond incomparablement mieux que bien des critiques modernes, qui souvent compliquent par leurs procédés ce qui doit paraître très simple dans une lumière supérieure.

n'avait jamais été résolue ou peut-être même bien posée. Ils oubliaient les célèbres controverses du temps de Baïus.

De ce que maintenant nous voyons la nécessité de fonder différentes revues d'ascétique et de mystique, allons-nous penser qu'il nous appartient de constituer une science nouvelle ou de résoudre enfin ses problèmes fondamentaux? Ce serait méconnaître non seulement la valeur des œuvres des grands maîtres que nous venons de citer, mais aussi celle des livres des Pères Lallemant, Surin, de Caussade, Grou, qui sont aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, dans la Compagnie de Jésus, les représentants de la tradition (1).

A ce point de vue on pourrait dire aussi bien que saint Thomas, malgré son génie, n'est jamais parvenu à voir si la grâce efficace est efficace par elle-même ou par notre consentement, de sorte que, après lui, presque tout le traité de la grâce actuelle serait encore à constituer; ou encore qu'il n'a jamais su déterminer si notre désir naturel de voir Dieu est inefficace ou efficace comme devait le dire Baïus. Ce seraient des théologiens de troisième ou de sixième ordre qui auraient résolu ces grands problèmes, dont dépendent une foule d'autres!

***

2° Si pourtant les choses en étaient là, pourrions-nous tout au moins espérer trouver la solution du problème mystique principal par l'application des principes de Maîtres comme saint Augustin et saint Thomas aux faits décrits par les saints qui en ont eu l'expérience? Le R. P. Bainvel nous dit : « Admettons que de la comparaison entre ces deux ordres d'information... peut jaillir la lumière, elle n'en jaillira pas en raccrochant tant bien que mal les faits de la vie et de l'activité mystiques, à des principes et à des synthèses théologiques admirables, mais qui sont le résultat de l'analyse et de l'observation portant sur les faits

(1) Le P. de Caussade dit, dans *L'Abandon à la Providence divine*, l. II, c. 1, § 7, p. 67 : « Ce qu'on appelle grâces extraordinaires et privilégiées est appelé ainsi uniquement parce qu'il y a peu d'âmes assez fidèles pour se rendre dignes de les recevoir. C'est ce que l'on verra bien au jour du jugement. Hélas! on y verra que ce n'a point été par la suite d'une réserve de Dieu, mais par leur pure faute, que la plupart des âmes auront été privées de ses divines largesses. »

et le mouvement de la *vie ordinaire, normale*, non sur ceux de cette vie et de cette activité *sui generis* que les anciens n'avaient pas en vue quand ils établissaient leurs principes et construisaient leurs synthèses » (1).

S'il en est ainsi, saint Augustin, saint Grégoire, Denys, saint Bonaventure, saint Thomas, traitant des vertus infuses, du progrès de la charité et des dons du Saint-Esprit connexes avec elle, traitant de la perfection chrétienne la plus haute, des vertus de l'âme purifiée (virtutes purgati animi), de la contemplation infuse, voire même du ravissement, et des grâces *gratis datae*, n'avaient pas en vue la vie mystique, qui était le meilleur d'eux-mêmes! Ils ne parlaient que « *de la vie ordinaire, normale* », dit le R. P. Bainvel. N'est-ce pas supposer que, pour ces grands docteurs, la vie mystique était certainement au-dessus du normal le plus élevé? N'est-ce pas leur prêter *a priori* la doctrine même du P. Poulain? Et ne pourrions-nous pas parler à notre tour « d'un défaut de méthode plus grave qu'il ne paraît au premier abord et d'autant plus grave qu'il est inconscient »? (2)

Selon d'excellents témoignages, si l'on s'est longtemps pénétré de la doctrine de saint Thomas sur les vertus théologales et les dons correspondants et qu'on ait en même temps à diriger des âmes qui se trouvent dans la nuit passive de l'esprit nettement caractérisée, on voit que cette doctrine, loin d'être d'ordre inférieur à ce qu'expérimentent ces âmes déjà avancées dans la vie mystique, donne beaucoup de lumière pour leur direction. On voit surtout l'utilité de ces épreuves qui ont pour but de purifier de tout alliage les plus hautes vertus et de mettre en un puissant relief leur motif formel d'ordre tout surnaturel, inaccessible sans la grâce. On comprend alors vraiment que les vertus théologales sont surnaturelles non seulement par un mode, *quoad modum*, mais par leur essence même, *quoad substantiam*, à raison de l'objet formel qui les spécifie. Alors apparaissent tout le sens et toute la portée du grand principe de la spécification des *habitus* et des vertus par leur objet formel, principe qui éclaire tout le traité des vertus infuses. Des âmes contemplatives très éprouvées dans la foi, qui n'avaient jamais entendu que la théorie de la foi discursive, fon-

(1) *Revue Apologétique*, 15 déc. 1921, p, 351-352.
(2) *Ibid.*, p. 354.

dée sur le raisonnement humain ou l'examen rationnel des miracles, ont trouvé une grande lumière dans la doctrine thomiste de la foi non discursive, essentiellement surnaturelle à raison de son motif formel, qui dépasse tout raisonnement humain (1). C'est donc que cette doctrine n'est pas d'ordre inférieur à la vie mystique proprement dite. Si elle n'est pas encore admise par tous les théologiens, n'est-ce pas à cause de son élevation? Et faudrait il la déclarer douteuse, parce qu'elle n'a pas encore obtenu tous les suffrages?

*
* *

3° Les études actuelles nous amènent ainsi à reposer la question des rapports de la théologie et de la science mystique? — Le R. P. Bainvel nous dit : « Il faut traiter la mystique comme une science spéciale... et se mettre en garde contre les applications à une science *in fieri* des principes d'une science tout autre » (2). La théologie mystique doctrinale ou spéculative ne serait-elle donc plus une partie de la Théologie, puisque celle-ci est dite une science tout autre? Nous demandons alors quel est l'objet formel de la science mystique et la lumière sous laquelle elle procède, quels sont les principes qui l'éclairent. Les sciences sont spécifiées par leur objet et par le point de vue formel sous lequel elles le considèrent, pour qu'il y ait plusieurs sciences il faut qu'il y ait pluralité d'objets formels. Si la science mystique n'était plus une partie de la théologie, c'est à la psychologie qu'il faudrait la rattacher, et alors il faudrait juger des faits surnaturels de la vie mystique du seul point de vue des principes naturels de la psychologie. Telle

(1) Lorsque l'âme contemplative passe par ces épreuves, ce n'est pas en effet le moment de relire une apologétique et d'accumuler les raisonnements, mais de demander avec humilité et confiance la grâce d'une plus grande foi. Dans cette purification passive de l'esprit, la lumière infuse du don d'intelligence élève l'âme de plus en plus au-dessus du raisonnement, pour la faire adhérer d'une manière supérieure au motif formel tout surnaturel de la foi, à la Vérité première révélatrice. Ainsi la foi dépasse de plus en plus les formules, pour adhérer aux mystères tels qu'ils sont en Dieu, et, au-dessus des plus pénibles fluctuations, « elle trouve asile dans l'immuable ».

(2) *Revue Apologétique*, 15 déc. 1921, p. 352.

n'est pas évidemment la pensée du R. P. Bainvel, mais ses expressions ne sont-elles pas au moins excessives, lorsqu'il parle de « science tout autre » ? Rappelons-nous comment les théologiens des différents ordres religieux ont conçu la mystique doctrinale et ses rapports avec la théologie. On peut lire à ce sujet le carme Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theologiae mystico-scolasticae*, surtout sa longue introduction sur la nature de la théologie mystique, on verra pourquoi c'est une partie de la théologie, et comment elle n'est plus à son état embryonnaire (1).

*
* *

4° Comment enfin pouvons-nous faire usage en théologie mystique des principes énoncés par un grand Docteur comme saint Thomas, lorsqu'ils sont formellement contredits, non pas précisément par un autre Docteur de l'Église ou un autre saint canonisé, mais simplement par un théologien comme Scot ou Molina? — Nous lisons dans la *Revue Apologétique* : « Sur beaucoup de ces questions, non seulement on ne s'entend pas, mais on a l'impression du vague dans les idées, de malentendus dans les discussions, de coups portés à côté. D'où vient cette confusion? En partie de ce que quelques-uns transportent sur ce terrain les divergences d'écoles et de systèmes théologiques. Et il y a là un défaut de méthode plus grave qu'il ne paraîtrait au premier abord, d'autant plus grave qu'il est inconscient : on croit parler de la grâce, telle que l'entendent l'Écriture et l'Église, et l'on parle de la grâce efficace au sens « thomiste » du mot » (2).

(1) Cf. *ibid.*, tom. I, disp. prima proœmialis, q. VIII, n° 168 : « *Theologia mystica acquisita est idem habitus cum theologia scholastica.* Conclusio est omnium mysticorum, quorum concors animus hoc ad minus probat. — n° 177 : Theologia mystica et scolastica eamdem rationem formalem *sub qua* habent. » — Saint Thomas avait déjà montré que pour cette raison il y a *plusieurs sciences philosophiques* mais *non pas plusieurs sciences théologiques* (I°, q. 1, a. 3). Aussi les thomistes ont-ils toujours refusé de voir dans la Théologie dogmatique et dans la Théologie morale deux sciences distinctes. A plus forte raison est-il impossible d'admettre, comme le prétend le R. P. Bainvel, *Revue d'Ascét. et Mystiq.* janv. 1921, p. 61, que l'ascétique et la mystique sont distinctes par leur objet formel. Il n'y a là que des objets matériels, sous une même raison formelle.

(2) *Revue Apologétique*, 15 déc. 1921, p. 354.

Ces dernières paroles paraissent bien nous viser. Nous ne pouvons guère garder le silence. Grave défaut de méthode et défaut inconscient ! Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet ; nous regrettons d'être obligé de l'aborder ici.

Tout d'abord nous avons nettement déclaré dans une suite d'articles sur « la mystique et les doctrines fondamentales de saint Thomas (1) », que nous entendions suivre intégralement les principes du saint Docteur, profondément persuadés que l'opinion personnelle, que nous pourrions nous faire en dehors d'eux, ne vaudrait pas la peine d'être énoncée. Lorsque, par suite, dans ces études, exposant la pensée de saint Thomas, nous citons tel texte de la sainte Écriture ou des Pères sur la grâce efficace, nous le prenons, en le déclarant explicitement, au sens où l'a entendu saint Thomas lui-même, bien sûr, et non pas au sens opposé de Molina (2). Devrions-nous nous en tenir à un sens indécis, susceptible des deux interprétations contradictoires, sens équivoque, qui nous obligerait à rester toujours à mi-côte, entre les divagations des hérésies opposées entre elles, et le sommet où les vrais maîtres veulent nous conduire ? On nous reprochait tout à l'heure de n'être pas assez précis, et maintenant de l'être trop. S'agit-il du texte de saint Paul : « Dieu opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir » (Phil., II, 13), pouvons-nous taire le sens exact où nous entendons ces paroles ? Nous disons au contraire avec saint Thomas (*C. Gentes*, III, c. 89) que c'est résister manifestement au sens de l'Écriture d'entendre : « Nous tenons de Dieu la vertu, le pouvoir d'agir, mais non pas l'opération même. » Est-on vraiment sûr de garder tout le sens des mots : grâce efficace, tels que les entendent l'Écriture et l'Église, lorsqu'on veut s'en tenir au sens de Molina ? C'est un minimum au-dessous duquel on ne peut descendre sans tomber dans le semipélagianisme ; mais faut-il réduire à ce minimum le sens plein de la parole de Dieu ? et en mystique plus qu'ailleurs, c'est cette plénitude de sens qu'on cherche. Loin de minimiser

(1) *Vie Spirituelle*, 1920.

(2) Nous avons même pris soin de mettre en note (*Vie Spirituelle*, avril 1920, p. 2-11) plusieurs textes de saint Thomas sur la grâce efficace et quelques-uns extraits de Molina, pour montrer la différence et les divergences qui peuvent s'ensuivre en spiritualité. Il est difficile en effet de ne pas toucher une fois ou l'autre cette question.

la vie de la grâce, la mystique aspire à la voir dans toute son élévation et toute sa profondeur. Pour cela quel chemin prendre? Par amour de l'impartialité, pour dominer les divergences d'écoles et éviter l'esprit de parti, de jeunes séminaristes, préparant une thèse sur la grâce, cherchent parfois à s'élever au-dessus de saint Thomas d'Aquin et de Molina. Touchante bonne volonté? Est-ce la route qu'il faut suivre?

Comment faire ici-bas, avant d'avoir reçu la lumière de gloire, pour ne pas transporter sur le terrain des études mystiques les divergences d'écoles? Faudrait-il faire le neutre, le théologien incolore, et au risque de devenir insipide, parler en dehors de tout système et de sa propre pensée personnelle? Celui qui débute en théologie ou qui après de longues années n'est pas parvenu à se faire une conviction, serait-il l'idéal du maître? L'impartialité serait-elle la neutralité? Il y aurait pourtant un moyen d'atténuer grandement les divergences, de faire l'unité; ce serait, comme le recommande l'Église, de se mettre tout à fait à l'école de saint Thomas et de le préférer, comme il le mérite, à Duns Scot et à Molina. Mais on nous reproche précisément d'être trop thomiste. Et ce reproche nous est adressé au nom de la méthode, alors que selon nous c'est le molinisme lui-même qui provient d'un manque de méthode, lorsqu'il méconnaît l'universelle causalité deDieu, auteur du salut, et pose une *passivité* en Lui, pour n'avoir pas voulu la reconnaître là où elle est véritablement : dans la créature libre (1).

(1) Nous avons montré ailleurs : *Dieu, son existence et sa nature*, p. 473..., 672..., que c'est un manque de méthode de sacrifier l'universalité des principes les plus certains à une difficulté particulière, au lieu de subordonner à ces principes la solution de ce problème spécial. On est ainsi conduit à soutenir qu'il y a une passivité dans l'Intelligence divine, qui explorerait nos volontés pour prévoir ce que nous ferons. De la sorte, dans la conversion, dans la fidélité au devoir chrétien, dans la persévérance finale, *ce qui distingue* le juste du pécheur qu'on suppose également aidé par la grâce, *viendrait uniquement de l'homme*, et non de Dieu : « Quod ex duobus similiter vocatis alter oblatam gratiam acceptet, alter respuat, recte dicitur *ex sola libertate provenire*, non quod is, qui acceptat, sola libertate sua acceptet, sed quia *ex sola libertate illud discrimen oriatur*, ita ut non ex diversitate auxilii praevenientis » (Lessius, *de Gratia efficaci*, c. 18, n° 7). — Nous déclarons avec toute l'école thomiste que cette conclusion nous paraît inconciliable avec le texte de saint Paul, I Cor. IV, 7 : « *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi te*

Dans ces conditions comment éviter les divergences d'écoles? Pouvons-nous, en abordant la mystique, faire table rase des traités théologiques qu'elle suppose nécessairement, ceux de la grâce, de vertus infuses et des dons? Devons-nous réduire ces traités à ce qui est défini infailliblement par l'Église? Il ne faut, nous dit-on, faire usage que de ce qui est *acquis* en théologie. Mais précisément, qui déterminera ce qui est acquis? Faudra-t-il pour savoir la valeur d'une thèse théologique compter matériellement le nombre des théologiens qui la soutiennent, et recourir au suffrage universel, où tous les votes quelle que soit leur valeur sont égaux? *Faudrait-il qu'un thomiste*, pour respecter les règles de la méthode, *n'admit parmi les principes de saint Thomas que ceux qui sont acceptés par les écoles adverses*? Et alors que resterait-il de ces principes? Deviennent-ils douteux ou simplement probables pour les disciples même du Maître, du simple fait qu'ils ont été niés par un théologien de valeur très contestable, suivi par plusieurs autres?

Duns Scot, frayant la voie aux nominalistes, ancêtres de nos positivistes actuels, n'a pas craint de poser à la base de sa morale cette proposition : « Aucun acte n'est mauvais en lui-même à raison de son objet, si ce n'est la haine de Dieu; si donc Dieu révoquait le précepte : tu ne tueras point, assassiner

glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu? » — Cf. Salmanticenses, *de Gratia* tr. XIV, disp. VII, dub. 1.

Et suivant qu'on admet la doctrine thomiste ou la doctrine moliniste, on est conduit, disons-nous, à des vues assez différentes sur l'humilité chrétienne, sur la nécessité d'une prière incessante, sur l'abandon à la divine Providence, sur le caractère normal des voies passives, et sur plusieurs autres questions connexes. Cette remarque n'a évidemment rien d'original, elle a été faite bien souvent, mais elle est un peu oubliée aujourd'hui, comme le notait récemment *l'Ami du Clergé* dans une excellente étude, 8 déc. 1921, p. 692.

Le molinisme du reste, comme le scotisme, a été heureusement l'occasion d'une étude plus approfondie de la doctrine de l'Écriture, des Pères, de saint Thomas sur la grâce, son élévation, sa force et sa suavité. Si, dans le monde, toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, comme le dit saint Paul, cela doit être particulièrement vrai dans l'histoire de la théologie, car Dieu veille sur *sa science*, et il n'y permet les divergences et les déviations que pour qu'elles contribuent à leur manière à mettre plus en relief la vérité.

quelqu'un ne serait pas un péché » (1). S'ensuit-il que la doctrine de saint Thomas sur la nécessité et l'immutabilité de la loi naturelle n'est pas une doctrine *acquise* ? Faut-il malgré une déclaration de Pie IX (2), douter que les tout premiers préceptes de la loi naturelle soient « inscrits par Dieu dans le cœur de *tous* les hommes », du fait qu'un théologien incline à penser que la plupart des hommes les ignorent invinciblement, s'ils ne les ont pas appris dans la famille ou à l'école ? Ne serait-ce pas la destruction du sens commun, voire même de la syndérèse et du plus naturel remords ?

De ce que Duns Scot, suivi par Molina et plusieurs autres, considère que la foi infuse n'est pas surnaturelle essentiellement, *quoad substantiam*, à raison de son objet formel, mais seulement par un mode, *quoad modum*, qui la réduit à n'être

(1) *Opera Scoti*, éd. Vivès, vol. 19, p. 148 : « *Nullus actus* est perfecte bonus ex genere tantum, sive ex solo objecto, nisi amare Deum ; *nec malus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum.* » Item vol. 24, p. 377. — Et vol. 21, p. 537 : « Non videtur, quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex praecepto divino, ut cognoscere alienam, et occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret praeceptum, *non essent peccata.* » Il s'agit ici de tuer un innocent et même de lui infliger les pires tortures avant de le faire mourir ; il n'est pas question de l'acte du bourreau, qui exécute un arrêt de justice, puisque celui-ci, même le précepte divin posé et non révoqué, ne pèche pas. — C'est confondre la loi naturelle avec la loi positive ; les crimes contre nature ne sont plus dès lors défendus parce que mauvais, mais mauvais parce que défendus. — Occam va encore plus loin que Scot sur ce point, il détruit le fondement de toute morale, en ne craignant pas d'affirmer que rien n'est mal en soi et que la première distinction du bien moral et du mal dépend du libre-arbitre de Dieu, qui aurait donc pu nous ordonner de le haïr et non de l'aimer ; saint Thomas avait dit : c'est là un blasphème (*de Verit.* q. 23, a. 6). — Chose étonnante, Occam fut suivi sur ce point par Pierre d'Ailly et Gerson (*Gersonii Opera*, t. I, col. 147). Cela reviendrait à dire : Dieu, s'il le voulait, pourrait être non pas le souverain bien, mais le principe du mal, souverainement détestable, comme le note plus tard Leibnitz, *Théod.* II, § 176 sq.

(2) Denzinger, n° 1677 : « Notum Nobis Vobisque est, eos, qui *invincibili* circa sanctissimam nostram religionem *ignorantia* laborant, quique *naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta* sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiæ operante virtute, aeternam consequi vitam... »

que du surnaturel plaqué, s'ensuit-il que la doctrine de la surnaturalité essentielle de la foi, que toute la tradition thomiste, dominicaine et carmélitaine (1) a toujours défendue comme la prunelle de l'œil, et qui a été admise par Suarez (2), ne peut pas être invoquée dans un traité de mystique, où il s'agit précisément, à la suite des saints, bien loin de minimiser la vie surnaturelle de la foi, de la montrer dans toute sa grandeur ? Et que deviendrait la synthèse théologique sur les vertus infuses, si l'on rejetait le grand principe de la spécification des *habitus* par leur objet formel, du fait qu'il a été inconsidérément mis en doute par quelques théologiens inconséquents ? (3)

La méthode qui voudrait faire abstraction des principes de la synthèse thomiste, au lieu de juger les faits à leur lumière, courrait grand risque de rester singulièrement matérielle. Sa précision ressemblerait plus à celle d'un compte-gouttes ou d'un chronomètre qu'à celle d'une idée distincte. On pourrait alors déclarer parfaitement méthodique, malgré ses erreurs de doctrine, tout ouvrage qui parle constamment des règles de la critique en manquant aux toutes premières, et qui énumère matériellement et minutieusement les faits, sans chercher à les rendre intelligibles. On aboutirait ainsi à faire une théologie mécanique, comme il y a une littérature mécanique, celle de certains candidats perpétuels à l'Académie, littérature artificielle, subtile, compliquée, qui se pique de correction grammaticale, mais qui est privée du seul don qui compte, celui de la vie.

Avant de prendre un repas, pour connaître la saveur des mets, faut-il en faire l'analyse chimique ? Pour juger de la ressemblance d'un portrait, faut-il d'abord en comparer les

(1) Salmanticenses, de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, § 1-6, n° 60, et Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theol. scol.-mysticae*, t. II, disp. 8, q. 4 : Utrum divina contemplatio sit entitative supernaturalis.

(2) Suarez, *de Gratia*, I. II, c. XI, n. 17.

(3) Quelques-uns en effet admettent ce principe pour la charité, qui subsistera au ciel, et le nient pour la foi et l'espérance, parce qu'ils tiennent que ces deux vertus sont surnaturelles *quoad substantiam* ou essentiellement, sans l'être pourtant à raison de leur objet formel. Le traité des vertus infuses est ainsi disloqué et devient méconnaissable, comme le disent les Salmanticenses et Suarez, loc. cit.

moindres détails à l'original ? Une vue d'ensemble suffit. Souvent aussi, si elle est intelligente et pénétrante, elle nous donnera le sens d'un livre de spiritualité, plus que la patiente analyse de chacun de ses chapitres. Vus de trop près, les arbres empêchent de voir la forêt ; qui s'absorbe dans les détails ne voit plus l'ensemble ; les misères et le mal qu'il constate le font douter de la Providence ; le progrès de la science ainsi conçue le détourne de Dieu. De même un tout doctrinal se juge, non seulement par les parties qui le composent matériellement, mais par l'âme qui les vivifie. Et pour juger de cette âme, il faut, dans un ordre très supérieur aux procédés critiques mécaniquement appliqués, la lumière des principes qui ont été formulés par les Maîtres, et qui seuls permettent de voir, non pas d'en bas, mais d'en haut, du point de vue où ces œuvres spirituelles ont été écrites. Alors les détails et les moindres nuances prennent leur valeur, et l'on découvre assez facilement les multiples inexactitudes des études les plus minutieuses faites d'un point de vue inférieur.

Dans l'œuvre des Maîtres, principalement de saint Thomas, il y a certaines parties accessibles à tous, qui ont été vulgarisées immédiatement, mais quelques-unes de ses doctrines les plus hautes, les plus rayonnantes et les plus belles ont été ignorées, oubliées ou même dédaignées. Faudrait-il les taire ? Faut-il faire silence sur ce qui, par suite de son élévation même, est encore méconnu par un certain nombre de théologiens ? Et alors comment progresser, non seulement en extension et matériellement, ce qui importe peu, mais en élévation et en profondeur ?

Ce n'est donc pas, selon nous, un manque de méthode d'étudier les questions mystiques selon les principes du Docteur angélique tels que les a toujours compris l'école thomiste, représentée non seulement par les théologiens dominicains, mais par ceux du Carmel et par nombre de maîtres d'autres ordres et du clergé séculier.

En cela nous ne faisons que nous conformer à ce que récemment nous disait S. S. Benoît XV : « En vérité, lorsqu'il s'agit de mettre en lumière ce qui touche l'esprit dans sa vie ascétique et mystique, nul n'ignore la grande valeur de la doctrine de saint Thomas. Nous-même, à plusieurs reprises, chaque fois que l'occasion s'en est offerte, l'avons proclamé... De nos jours, beaucoup négligent la vie surnaturelle, ou cultivent à

sa place un inconsistant et vague sentimentalisme. Aussi est-il absolument nécessaire de rappeler plus souvent ce que, avec la sainte Écriture, les Pères de l'Église nous ont enseigné à ce sujet, et de le faire en prenant surtout pour guide saint Thomas d'Aquin, qui a exposé avec tant de clarté leur doctrine sur l'élévation de la vie surnaturelle..., sur les conditions requises pour le progrès de la *grâce des vertus et des dons*, dont l'épanouissement parfait se trouve dans la vie mystique (1). »

Pour que cette étude soit fructueuse, il ne suffit pas de lire attentivement et de méditer les œuvres du grand Docteur, il faut le prier, pour qu'en nous donnant sa sérénité habituelle, il nous obtienne la grâce de comprendre ce qui y a de plus élevé et de plus vivant dans sa doctrine, ce qui est de nature à porter les âmes vers Dieu et à ouvrir au plus grand nombre les voies de l'intimité divine.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collegio Angelico.

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, déc. 1921, p. 161. — Cela revient à dire que les vertus les plus hautes, appelées par saint Thomas, I^a II^ae q. 61, a. 5, *virtutes purgati animi*, sont certainement d'ordre mystique. Aussi ne pouvons-nous admettre ce qu'écrit à ce sujet le R. P. Bainvel, *Revue d'Ascét. et de Myst.* janv. 1922, p. 62 : « C'est supposer ce qui est en question de prendre pour acquis que les *virtutes purgati animi* sont les vertus des états mystiques. » — Ces vertus telles que les décrit saint Thomas, *loc. cit.*, supposent manifestement les purifications *passives* ou *mystiques*. On peut s'en convaincre en voyant dans saint Jean de la Croix (*Nuit*, I, c. 1 à 8; II, c. 2) quels défauts ont pour but de faire disparaître ces purifications; il est clair que ces défauts n'existent plus dans les âmes qui possèdent les *virtutes purgati animi*, dont parle saint Thomas. Il dit que ce sont « les vertus des bienheureux et quelques hommes très parfaits dans la vie présente ». Le R. P. Bainvel concède d'ailleurs, *ibid.*, p. 61, qu'on peut « réserver à l'union mystique une perfection *surhumaine*, à laquelle on n'arrive pas par les voies ascétiques, qui sont des voies de perfection *humaine*... »

Bulletin de Liturgie

Religion et culte

S'approcher de Dieu, s'unir à Dieu, telle est la fin que poursuit le labeur constant et allègre de notre vie surnaturelle. Les vertus théologales ont seules le rôle et le privilège de nous unir directement à Dieu. Elles seules nous font exercer une activité conforme à la nature divine; elles seules ont Dieu pour objet propre et pour motif formel. Notre intelligence, en effet, se repose dans la foi parce que la Vérité divine est absolue; notre espérance s'appuie sur la Toute-Puissance indéficiente; la Bonté suprême, enfin, est la cause et le terme de notre charité.

Les vertus morales ne peuvent prétendre à rien de semblable. Aucune d'elles n'atteint Dieu directement, et toutes, elles sont spécifiées par des motifs que la nature humaine suffirait à leur dicter. Il en est une parmi elles, cependant, à qui l'on doit donner une place plus honorable; saint Thomas l'appelle la noble vertu de religion. A elle, comme on sait, se rattache la liturgie, et c'est en ses mains que l'Église offre au Seigneur tous les actes de charité de sa louange officielle. L'occasion s'est déjà présentée de parler ici même de cette vertu qui « ajuste l'homme à la divinité » et le fait entrer à sa place dans le grand édifice de l'ordre, en le portant à rendre l'hommage absolu que requiert la majesté et la transcendance de son Créateur. Les occasions renaissent dans une chronique de liturgie, et c'est un bien, sans doute, puisqu'elles nous remettent toujours en face de Dieu. On saura gré, pour cette raison et pour d'autres que nous allons dire, à M. le Chanoine Dignant d'avoir publié une 3e édition de son *Tractatus de Virtute religionis* (1).

(1) Beyaert, Bruges, 1921, 230 p., 12 fr. Paru en 1896, l'ouvrage entre dans la collection « Theologia Brugensis » et l'enrichit.

Ce travail, jusqu'ici fort apprécié, le sera peut-être davantage, car il reparaît « auctior ». Il faut noter, au préalable, qu'il est œuvre de théologien, de moraliste, de commentateur scolastique des quelque vingt questions que saint Thomas a consacrées à ce sujet dans la IIª IIæ. C'est donc souligner qu'il atteint son but, que d'en reconnaître le ton uniformément thomiste et le tour pratique. Pour la clarté, pour la solide ordonnance, on n'y trouverait guère à reprendre. Le liturgiste eût désiré, toutefois, que, même avec un louable souci de sobriété, l'auteur ne s'interdît pas des aperçus féconds sur un domaine qui était vraiment dans son horizon, et ne craignît pas d'établir certaines notions qui eussent pris logiquement leur place dans le cadre simple et vaste que saint Thomas lui traçait. Les additions qui portent sur des actes de la vertu de religion, comme le vœu, ou sur des actes des vices contraires, comme le blasphème, deux questions traitées abondamment, sont utiles et opportunes ; mais il n'eût pas été superflu par exemple, à propos du culte, de parler du sacrifice ou de faire sentir plus explicitement que, derrière les actes élicites de religion, guette, s'il se peut dire, toute la liturgie. Cette réserve formulée, — qui ne se justifie, nous l'admettons, que de notre point de vue particulier —, nous pouvons en toute sécurité faire notre profit du sérieux « manuel » de M. Dignant.

Pas n'est besoin, d'ailleurs, d'avancer pour cela jusqu'au cœur du volume, et, voulant insister simplement sur le livre Ier qui traite de la vertu et des actes de religion en général, nous renvoyons le lecteur aux deux livres suivants qui forment la grosse part de l'ouvrage. Il y trouvera la plus saine doctrine, mêlée d'un peu de casuistique, mais si sage et si pardonnable, sur les divers actes de religion (II) et sur les vices qui s'opposent (III) à l'exercice de cette vertu. Il y verra que la dévotion ne peut être dite acte spécial et premier de la religion, que si on l'entend, avec saint Thomas, au sens antique de dévouement foncier et spontané, avec une nuance d'empressement qui vient de ce que le don est plus complet et le mouvement de la volonté plus généreux. Ceci, sans préjudice des acceptions plus modernes, ou, pour mieux dire, plus révélatrices de l'âme moderne, lesquelles tendraient plutôt à rattacher la dévotion à la charité. Il y verra également la compénétration salutaire de la prière mentale et de la prière vocale, celle-ci aidant à l'expansion même de l'âme et qui est à la fois le signe, la cause

et l'effet attendu de la première, car le culte ne se termine pas dans le cœur, il faut qu'il éclate. On fait évidemment la différence entre la prière vocale privée, facultative, dont le culte peut se passer, et la prière vocale officielle, qui est une fonction et une manifestation importante de la vie de l'Église. Sur l'obligation de l'office divin, on trouverait peut-être plus de précisions canoniques que de considérations ascétiques. C'est sans doute que tant de garanties sont nécessaires « ad absolvendum pensum servitutis » ! Et nous allions oublier qu'il s'agit d'un manuel de morale... Il est vrai que la sécheresse relative de ces pages est couverte de brefs rappels à la grande réalité. « L'office divin dont nous encadrons chaque jour le Sacrifice, est fait de de ces belles prières publiques *quibus quasi firmis fibulis, tota catholica Ecclesia, animo et sensu una quæpiam præclara compages efficitur.* »

Maintenant, un retour au commencement du traité aura son intérêt, parce que, sans compter les censeurs irréductibles qui voient dans l'attitude révérentielle du culte une déchéance, de bonnes âmes éprouvent quelque défiance secrète pour une vertu évoquant malencontreusement la justice à l'égard d'un Dieu qui est charité. Est-ce que la religion n'arrête pas l'élan de l'âme, quoi qu'on en dise? Quelle est donc sa nature? Une vertu distincte, une vertu morale, justice imparfaite parce qu'elle ne réalise pas l'égalité, et d'autre part vertu parfaite dans sa raison de vertu, et même, justice suréminente. Cela est acquis. Une vertu soumise aux trois théologales, qui « honorent » Dieu, a dit saint Augustin; qui « causent, explique saint Thomas, par leur commandement l'acte de religion en ce qu'il se porte sur les choses que l'on fait en vue de Dieu ». Mais une vertu qui, tout en se distinguant nettement de la charité, a des points de ressemblance avec elle, propres à la réhabiliter aux yeux de tous.

La charité est la mère des vertus, parce qu'elle les enfante « ex conceptione finis »; elle en est aussi la forme, parce que, aux actes de chacune d'elles, elle donne « ordinem ad finem » ; elle agit à leur endroit comme Dieu avec ses créatures : « suaviter et fortiter » elle les attire vers sa fin propre sans enlever à chacun de leurs actes sa forme intrinsèque, sans les confisquer; elle unifie en procurant l'union de la volonté à la fin dernière. Or, la religion jouit, dans sa sphère, d'une autorité, d'un empire semblable. Elle aussi, seule des vertus de son

espèce, se rapporte à la fin dernière (IIª IIæ, q. 81, art. 1, ad 1). Et, soit dit sans porter atteinte à la distinction réelle de ces deux vertus par leur objet formel, quand on veut le juste pour Dieu, est-on très éloigné de lui vouloir le bien? Il est certain que la religion ne touche pas Dieu comme la charité — mais, écoutons le Docteur angélique : « hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus *inhaerere,* ad divinam reverentiam pertinet » (IIª IIæ, q. 85, art. 3, ad 1). Il y a plus : elle groupe d'abord et élève les vertus morales, et aussi elle unifie sous elle, « quasi movens per imperium », toutes les vertus sans restriction. Saint Thomas n'exclut même pas la charité lorsqu'il écrit : « omne opus virtutis dicitur esse sacrificium in quantum ordinatur ad Dei reverentiam... unde habetur quod religio imperet omnibus aliis virtutibus. » Il ne faudrait pas voir là une revanche de la religion! Elle est sœur de la charité et elle lui apporte ses actes élicites, c'est-à-dire propres ou immédiats, pour les vivifier par l'amour ; mais la charité se plie de bonne grâce à l'empire de la religion, elle ne redoute pas de lui servir de matière au moins par ses actes, c'est encore saint Thomas qui parle, afin de participer en elle au culte divin.

On comprend ainsi la noblesse de cette vertu. Que si on était encore tenté de la juger un peu raide, un peu froide, on songera que la Majesté divine, à laquelle elle s'adresse, vient à nous non seulement comme créatrice et fin dernière, mais surtout, depuis que nous sommes entés au Seigneur, sous les traits de la Paternité divine, et que la noble vertu trouve son plein épanouissement dans le don de piété (IIª IIæ, q. 121, a. 1) qui rend notre culte tout filial.

Ce culte, même individuel, n'est véritablement complet que lorsque notre être y participe âme et corps. On pourrait aller jusqu'à dire que les actes intérieurs, à les considérer formellement comme actes de religion, sont ordonnés aux extérieurs. Et c'est moins paradoxal qu'il ne semble. Les prestations matérielles en effet, soutenues d'une intention implicite, suffisent à rendre un hommage réel à Dieu, et « l'appareil extérieur de la liturgie est indispensable pour communier aux grâces qui nous viennent authentiquement par l'Église du sacerdoce du Christ » (D. L. Beauduin). Ceci explique, inversement, qu'un simple signe apparent de culte suffise à constituer le grave péché d'*idolâtrie.* On se souvient de l'intransigeante fermeté des martyrs et de leur admirable délicatesse. Après y avoir par-

couru une exposé historique détaillé, nous apprendrions dans l'étude de M. Michel (1) pourquoi l'idolâtrie est une espèce de superstition. En rendant aux faux dieux ce qui est réservé au Seigneur, non seulement elle outrepasse le mode que la vertu de religion dicte au culte, mais elle en élargit indûment l'objet; elle est (IIª IIªᵉ, q. 94, a. 3) un désordre révoltant, « un mensonge complet en matière religieuse ».

C'est précisément par crainte de l'idolâtrie que le Dieu jaloux de l'Ancien Testament n'admettait pas le culte et (2) n'autorisait (Exode, xx, 3) qu'un usage restreint des *images* (3). La primitive Église, que n'arrêtait pas le même danger, utilisa rapidement à cet effet les ressources de l'art. Si le culte des images n'apparaît pas très vite au cours des premiers siècles, et si on insiste plutôt sur leur portée instructive, on en voit du moins à profusion dans les catacombes. Cela devait fleurir naturellement de l'âme chrétienne. Ici, il est bon de s'expliquer. Qu'est-ce que l'image, qu'est-ce que le culte qu'on lui rend? Le culte convient en propre à la nature divine, qui est d'une excellence infinie. Il commence et finit à Dieu. Le reste ne peut être honoré que relativement à lui : « præter ipsum non colitur quod propter ipsum colitur ». Mais le culte que reçoit légitimement une image, comme telle, est-il ou n'est-il pas de même espèce que celui qui va à son original? Il y a un départ à faire, en tous cas. Saint Thomas, commenté par son École, juge que toute la différence réside dans la modalité : ici un culte absolu, là relatif, « idem numero et specie ». Cela ne satisfait pas l'auteur, qui critique l'opinion thomiste comme il critique celle de Durand et celle de Bellarmin (4). Il est de fait que, tandis

(1) *Dictionnaire de théologie*, fasc. 52, c. 650-668.

(2) Distinction capitale en la matière, mise en lumière par l'article *Iconoclasme* (ibid., fasc. 51). Les plus avancés des iconoclastes s'opposaient à la reproduction même des images, les modérés n'en prohibaient que le culte.

(3) Ibid., fasc. 52, c. 766-843. Excellente synthèse du *culte des images*.

(4) Il va sans dire qu'on ne peut ici qu'amorcer un tel sujet. L'objection soulevée contre les thomistes, ne l'ont-ils pas résolue, Billuart entre autres? Mais les pages de cette étude de M. Grumel sont attrayantes et documentées. Le chapitre « Histoire » est très complet; le chapitre « Doctrine » se subdivise ainsi : Notion de l'image — Légitimité de l'usage — du culte. Cette dernière partie donnant un clair résumé.

que la charité reste formellement la même dans ses deux objets, Dieu et le prochain, parce que l'homme participe à la bonté divine, une différence... spécifique?... sépare le culte de lâtrie et celui que nous accordons aux créatures. Le premier s'adresse à une perfection absolue et incommunicable, le second passe à travers la similitude, s'y applique de quelque manière et vise principalement le prototype. Mais que retient l'image? L'image n'est pas une similitude quelconque. Elle porte (cf. Ia, q. 35, a. 1) sur un caractère spécifique; elle doit avoir l'origine pour cause et pour raison propre. D'une définition composée de ces éléments, on inférera 1° que l'image est un être essentiellement relatif, 2° qu'elle jouit d'une identité morale avec son prototype à cause de leur ressemblance fondée sur la communauté de forme. L'image, toutefois, n'a pas la nature de l'original; c'est pourquoi le culte la dépasse, quoique naissant à son sujet et se reposant un peu sur elle. Il a pour terme dernier le prototype (et il faut bien convenir que la nature d'un acte se détermine par son terme), il a pour terme secondaire, relatif, la similitude.

Une fois rappelées ces distinctions, laissant les discussions à leur heure, nous pouvons nous demander, avec l'auteur, pourquoi l'Église a tant combattu en faveur du culte des images? « Ce n'est pas par un amour charnel, dit le IIe Concile de Nicée, que nous peignons les Saints, mais parce que nous voulons avoir leurs vertus à imiter. » L'image fait souvenir; elle est quasi nécessaire, parce que proportionnée au mode humain de notre connaissance, et son rôle sanctificateur est si réel que saint Jean Damascène, qu'il faut citer ici, la dote d'une puissance « quasi sacramentelle ». Au lieu donc de prêter attention aux objections, peu sérieuses à la vérité, des hérétiques successifs de l'Iconoclasme à la Réforme, on préférera se rappeler ce qu'écrivait sainte Térèse dans son *Chemin de la perfection* : « Savez-vous en quel temps il est utile de recourir à un tableau de Notre-Seigneur?... C'est lorsque le divin Maître s'éloigne de nous et nous le fait sentir par les sécheresses où il laisse notre âme. C'est alors une bien douce consolation d'avoir devant les yeux l'image du Bien-Aimé de nos cœurs. »

Sacrements et sacramentaux

Par le moyen de la vertu de religion nous nous associons au

culte de l'Église et nous pénétrons ainsi au cœur de sa vie. La vie de l'Église, son office, est avant tout hiératique ; l'Église universelle « n'est qu'un prêtre collectif, corps spirituel du Christ prêtre (1) ». Rien ne la manifeste plus réellement, rien ne la résume mieux que son Eucharistie qui revendique l'efficacité parfaite du Sacrifice et qui donne toute la richesse du Sacrement. L'Eucharistie est le point de rencontre du Christ et de l'Église dans leur commune activité sacerdotale.

Du Sacerdoce du Christ découlent directement les Sacrements. Les Sacrements sont des signes sensibles, et des signes qui portent une réalité divine : « la sacramentalité canalise l'action de Dieu dans toutes les directions de notre existence et en marque tous les événements ». Ils ne se contentent pas de représenter les mérites infinis du Seigneur ; une causalité morale y suffirait ; le sentiment de l'École va plus loin et veut qu'ils soient véritablement des actes du Christ, un prolongement de son Humanité sainte. Saint Augustin ne pensait pas autrement sans doute, lorsqu'il écrivait : « Petrus baptizat, hic (Christus), est qui baptizat. » C'était dire que l'humble causalité du ministre de l'Église laisse passer tout entière la causalité physique du Christ Jésus. Nous remarquions que l'Eucharistie peut être appelée *le* Sacrement. « Elle est unique, il est vrai, en ce qu'elle contient ce que tout autre sacrement se prête seulement à faire agir. » Mais que dirons-nous du Sacerdoce qui est si intimement lié avec elle ? Il est unique, lui aussi parce que le prêtre que l'Église appelle et auquel

(1) R. P. Sertillanges, *l'Église*, 2 vol., 320-360 p., Gabalda, 3e édit., 1920. — Ce n'est plus rigoureusement une nouveauté que cet ouvrage. Ses trois ou quatre ans ne nous empêcheront pourtant pas d'en recommander la lecture ; et il nous plaît de le faire servir ici de cadre à quelques petites études spéciales. Si l'on y cherchait la plénitude d'un traité définitif, on serait peut-être déçu. Le théologien n'a pas voulu se rendre fastidieux aux gens du monde. C'est eux qu'il vise : il leur présente des aperçus variés avec une tournure plutôt apologétique. Mais cela fait un ensemble agréable : la nature de l'Église, ses caractères, sa vie (et là se placent deux livres étendus sur les sacrements et les sacramentaux), son attitude, son organisation. Si l'on a l'illusion de l'ébauche ou du disparate, qu'on y regarde à deux fois ; le tout, dit l'auteur, est cohérent de la cohérence de Dieu dont la vie trinitaire se reflète dans l'Église, de la cohérence de l'homme éternel, par qui Dieu entend relier à sa propre éternité tout ce qui passe.

l'Évêque donne de sa plénitude, doit confondre sa personnalité sacerdotale dans celle du Prêtre éternel. Il n'y a qu'un sacerdoce, et il n'y a qu'un acte global de ce sacerdoce, et il n'y a qu'une offrande en laquelle sont enveloppés par la bonté divine, ceux que le Baptême a constitués saints et même prêtres : « una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos ». Cela, nous le lisons dans la sainte Écriture. Nous pouvons l'apprendre encore du Pontifical, dont les trésors ne sont plus appréciés que du petit nombre. Jadis le peuple fidèle participait aux ordinations avec le plus vif intérêt. Il était consulté sur le choix des sujets destinés à assurer la marche du navire, « parce que la cause est commune, du pilote et du passager ». Il est consulté de même aujourd'hui, mais il ne répond plus. Il ne pense pas que le sacerdoce est pour son utilité, et il ne comprend plus l'unité du Sacerdoce. Il ne vient pas mêler sa voix à la prière litanique, qui est bien la sienne et que l'Église n'omet en aucune de ses grandes fonctions. Il se renferme trop, le peuple fidèle, dans ses ignorances secrètes ou dans ses dévotions privées. Un livre, même modeste, pourvu qu'il soit de large doctrine, qui contribue à faire découvrir l'Église et à rendre le sens de la tradition est donc un très bon livre. Le présent *Manuel des ordinations* (1) mérite cet éloge. D'ailleurs cet ouvrage n'est « modeste » que par son titre, qui ne laisse pas soupçonner tout ce qu'il contient. La traduction du Pontifical y est précédée d'introductions et accompagnée de notices résumant fort bien les points acquis par la science historique et l'état des opinions théologiques, qui travaillent de concert à l'intelligence de la liturgie. Touchant le sous-diaconat, l'auteur ne doute pas qu'il n'est qu'implicitement d'institution divine, c'est-à-dire, en tant que renfermé dans le diaconat comme la partie dans le tout. On ne peut s'empêcher, à ce propos, de remarquer que plus d'une controverse théologique serait facilement dirimée si l'on se souciait davantage de reconstituer l'histoire. C'est par ce moyen que le cardinal van Rossum est arrivé à déterminer de façon absolument péremptoire ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas dans les rites de l'ordination sacerdotale. L'auteur se range à l'avis de l'éminent théologien, et cela fait une exactitude de plus pour son petit livre, qui contient tant de choses bonnes et exactes.

(1) Aubanel, Avignon, 1921, 200 p. in-16.

La contribution de l'histoire est peut-être plus précieuse en ce qui concerne les Sacramentaux. Mais là encore il y a des notions théologiques que l'on ne voit pas assez souvent sortir de l'ombre. Le sacrement donne la grâce, le sacramental s'y subordonne. L'un est cause physique de vie divine, l'autre n'est que moyen, occasion, cause morale tout au plus. Le sacrement réalise ce qu'on attend de lui *ex opere operato*, le sacramental n'est pas infaillible dans son effet ; il présente la grâce actuelle, tandis que le sacrement produit la grâce sanctifiante. Voilà les différences essentielles et l'infériorité du sacramental. Mais cela n'exclut pas la dignité et la valeur relativement grandes de ces « sacrements mineurs », qui s'insinuent jusque dans les détails de la vie humaine et se posent sur les moindres objets qui nous entourent. Ce qui donne leur prix à ces bénédictions, à ces consécrations de personnes ou d'objets, c'est l'authentique qu'y frappe l'Église. Les sacramentaux sont des actes de l'Église, fruits de son sacerdoce comme les sacrements le sont de celui du Christ (1). L'Église est ici cause principale. Elle adopte ces signes, d'où qu'ils viennent, elle exerce ces rites comme ses rites propres, elle y attache le poids de ses mérites et l'autorité de ses prières, elle leur communique l'élan de son âme collective. Le P. Sertillanges ramasse tout cela en une brève formule : « Ces choses de rien deviennent efficaces par la force de l'association. » Leurs effets sont multiples (2) : consacrer à Dieu, députer au culte, chasser les démons, écarter les fléaux, disposer l'âme à la charité par des grâces actuelles, remettre des peines, obtenir des bienfaits. Et combien vaste leur domaine ! « Le caractère sacramentel de l'Église, parce qu'il imprègne l'Église à fond jusqu'à se confondre avec elle, se ressent de cette condition. Ses sacrements sont sept, comme il y a sept couleurs dans le spectre ; mais l'atmosphère des sacrements, tous les rites qui les escortent et ceux qui s'en détachent pour aller sanctifier la vie en lui donnant une signification religieuse, une allure et une portée religieuse, tout cela aussi est sacra-

(1) Le sacerdoce de l'Église, évidemment, ne se sépare pas de celui du Christ. La vie et l'activité viennent du chef.

(2) *Sacramentaux*, par Dom J. Picart, Maredsous, 30 p., 0 fr. 75. — Nature, Auteurs des bénédictions, Ministres, Effets et sujet : on voit qu'en un petit espace tout a pu être touché par le pieux auteur. L'exposé est quelquefois un peu elliptique, mais sérieux.

mental... Il y a autant de sacramentaux qu'il y a de choses, de gestes, de paroles, de rites, qui consentent à entrer et que l'Église invite à entrer dans le grand courant sanctificateur qui, du sensible, au nom de l'Incarnation, nous conduit à l'Intelligible divin ».

Il ne nous est pas possible de citer davantage les brillantes descriptions du P. Sertillanges, ni de suivre le consciencieux et méthodique opuscule de Dom Picart. Celui-ci donnerait les renseignements pratiques, les nomenclatures et précisions de cette sorte, dont le précédent se soucie moins. Quant aux notions historiques et archéologiques si importantes, on le sait, en matière de liturgie, on les trouvera dans plusieurs articles récemment parus dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie.*

Dom Cabrol, par exemple, nous apprend que l'usage de l'*eau bénite* (1), attesté dès le début du III^e^ siècle en Orient, ne paraît en Occident qu'au VI^e^. Saint Augustin l'ignore — car il ne faut pas confondre l'eau bénite avec l'eau du baptême, que l'Église bénit également, ou celle de l'Épiphanie, que l'on employait pour guérir les maladies. Mais le symbolisme de l'eau est clair. L'eau bénite rapproche de Dieu, qui est pureté. Elle est sacrosainte, dit le Pontifical, « parce qu'elle procède de l'Esprit de sainteté répandu dans l'Église ». Et il est remarquable que tous ses usages, en la répandant sur de nombreux éléments matériels, la rattachent à l'idée sacramentelle.

Sacramental encore, que le rite de l'*élévation* dont nous entretient aussi Dom Cabrol (2). Il marque le sens de ce geste qui est répété cinq fois durant la sainte Messe. A l'offertoire il s'agit évidemment d'une oblation, dont le symbolisme était bien plus chargé lorsque l'assemblée toute entière avait apporté son offrande (3). L'élévation, qui suit la consécration, ne date, dans

(1) *Dict. archéologie*, fasc. 41, c. 1680 sqq. — La très antique bénédiction de l'eau de la Vigile de l'Épiphanie a été par Pie X restituée au Rituel.

(2) Ibid., 43, col. 2662-70.

(3) Cf. ce qui en est dit : *Dict. théologie*, fasc. 50, col. 70-90, art. « Honoraires de Messe ». Les oblations liturgiques ont duré jusqu'au XII^e^ siècle. Elles avaient primitivement, saint Cyprien en témoigne, un caractère obligatoire et elles étaient collectives. De même alors, le fruit de la Sainte Messe était appliqué à tous les assistants, « *communicantes* ».

sa forme et avec son importance actuelle, que du XIII[e] siècle. Elle eut pour but de permettre aux fidèles d'affirmer leur foi. La plus importante, sans contredit, est celle qui couronne la grande doxologie du Canon. Elle en prend le sens, qui est une louange du Père par le Fils dans le Saint-Esprit.

Il n'est pas jusqu'à l'*assistance à la messe* — et ce geste, ce rite est un sacramental! — qui ne fasse l'objet d'un travail de vulgarisation très juste de la part de M. Vigourel (1).

Admirable sollicitude de l'Église! Alors que tout est symbole dans la vie sociale, elle a mis ces symboles au service de son activité sanctifiante. Elle bénit les choses les plus humbles à cette fin de nous entraîner par elles vers Dieu. Bien loin de « matérialiser l'esprit, son culte a pour but de pétrir la matière d'esprit ».

***

Nous nous abstiendrons de parler longuement de *la Messe*, de Fortescue, dont M. Boudinhon vient de donner la traduction (Lethielleux, 15 fr.). Cet ouvrage, précieux du point de vue historique, comble une lacune en France. Il en sera question lorsque nous pourrons reprendre ce sujet avec le *mysterium fidei* du R. P. de la Taille (Beauchesne) et examiner certaines études récentes et assez neuves sur le Saint Sacrifice.

L'éducation par la liturgie de M. Flad, réédité avec goût (1921) par l'Art Catholique, serait utile aux enfants et à beaucoup de bons chrétiens. Pages d'expérience, simples mais pratiques, mais vivantes, avec un fond doctrinal clairement exprimé parce que saisi entièrement. « L'éducateur chrétien, qui trouve dans la liturgie l'aliment quotidien de sa vie de racheté et de corédempteur », nous prend dès la naissance au Baptême — toute l'initiation chrétienne y est rattachée, — nous conduit à travers les étapes de la croissance par l'Eucharistie, et nous mène dans la constance de la pitié liturgique, jusqu'à la plénitude du Christ. C'est cela, en effet! La liturgie ne désire rien tant que cette chose ; nous donner le contact divin.

Un ouvrage allemand : *Lebensquellen vom Heiligtum*, de

(1) Dans la Collection *Études religieuses*, 5, rue Reys, Bruxelles, 1921. — Ajoutons deux plaquettes (St-André-Bruges) : *Le cierge bénit*, par l'abbé Buysse — *les Rameaux*, par l'abbé Malherbe. — Chacune a pris de haut et largement son sujet.

L. Fischer (Herder, 1921, 15 m.), se propose, avec une autre méthode mais une égale piété, de nous donner de même le contact des « sources de vie du sanctuaire ». La louange de l'Église, son sacrifice, son année liturgique; et, pour rendre aux chrétiens l'esprit liturgique du bon vieux temps, un sobre et sûr commentaire historique, de nombreux échos de la pensée des Pères, des élévations discrètes à l'aide des textes. N'est-il pas vrai que ce juste volume mériterait d'être traduit?

L'apologie de la messe dialoguée, présentée à la *Vie Spirituelle* par Dom Lefebvre, nous dispense d'insister sur un article frère, paru antérieurement dans les *Questions liturgiques* sous la signature de D. L. Beauduin. Beaucoup de clarté, une sage modération, et d'ailleurs un avis favorable à l'introduction discrète et très prudente d'un usage qui est susceptible, en plus d'un cas, de porter de beaux fruits de vie et qui ne contrevient pas à l'esprit essentiellement hiérarchique de l'Église.

Le R. P. Mortier, O. P., continue la publication de sa *Liturgie dominicaine*. Il faudra montrer l'onction de sa manière et le vif intérêt de son ouvrage. Nous attendrons pour cela les joies pascales, et notre silence d'aujourd'hui sera plus conforme au recueillement de son Carême (t. III).

Nous voulons enfin signaler, comme un parfait commentaire des rubriques, le *Cours de liturgie sacrée* de M. Velghe (Lethielleux, 11e édit., 1921, 9 fr.). Rien ne manque, vraiment à ce sec et probe Compendium qui n'a oublié ni un canon du Code, ni une décision des Rites, ni un alinéa des Rubriques du Missel, du Bréviaire et du Rituel. Il sera, de ce chef, quasi indispensable, et il est très facile à consulter. Mais, ami lecteur,... cette science toute seule peut-elle s'appeler la liturgie! Songez à ce que peut signifier ce petit mot de culte lorsqu'il s'agit de l'Église, qui est pour nous une Mère et pour le Christ une Épouse — et dites si sa prière n'utilise pas autre chose que les rubriques dans un livre comme le Missel!

Dom J. de Vathaire.
Wisques.

BIBLIOGRAPHIE

La vie dans la paix (1)

Bonne volonté et paix! Ces choses ne s'appellent-elles point l'une l'autre, depuis qu'à l'aube de notre Rédemption les voix angéliques se sont fait entendre de l'humanité?

La Vie dans la Paix : Dans ce livre, le R. P. Dom Ibesbald Van Houtryve publie des pages qui ont été bien réellement *vécues dans la Paix*. La grande *Pax* bénédictine se révèle bien là : cette paix, qui modifie tout en nous et hors de nous, et qui ne peut fleurir, telle une production céleste, que sur une âme « convertie ».

On sait le sens de ce terme « conversion » dans la spiritualité bénédictine. Détournés de Dieu, qui est notre fin suprême, par suite du péché, il faut, pour revenir à Dieu, que nous nous retournions sur nous-même, afin de marcher désormais dans une direction diamétralement opposée à celle que nous poursuivions. Travail difficile, et de toute une existence. Mais s'il n'est jamais pleinement accompli tant que nous pérégrinons sur cette terre, il reste vrai que les progrès réalisés nous mettent plus directement sous l'influence de Dieu. Alors la grâce nous pénètre davantage. Sous cette rosée surnaturelle, des sentiments exquis de délicatesse germent dans l'âme. Et, par un parallélisme frappant, ils révèlent la même origine que ceux qu'exprime la prière liturgique, celle des Psaumes plus particulièrement... N'est-ce pas l'Esprit-Saint, dit saint Paul, qui pousse en nos âmes des gémissements inénarrables, et nous fait dire : *Abba, Pater*? — le même Esprit-Saint, auteur principal de la sainte Écriture.

(1) R. P. J. Van Houtryve, O. S. B., *La vie dans la paix*, Louvain. abbaye du Mont-César.

Piété aussi fraîche que vive, avec en plus une saveur scripturaire très prononcée, voilà ce que l'on trouvera dans les élévations du R. Père. Le lecteur restera longtemps sous une délicieuse impression.

M.-R. Cathala.

*
* *

Un guide à l'usage des directeurs.

L'ouvrage du R. P. Raymond est déjà connu. La nouvelle édition (25e mille), que nous présentons au lecteur, s'augmente sur les précédentes d'un long chapitre sur la Psychasthénie. Cette addition était devenue nécessaire, puisque ce nom répond désormais à une entité morbide, sinon nettement déterminée, du moins isolée d'autres avec laquelle on l'a confondue longtemps.

Écrit par un ancien malade, cet ouvrage l'est pour des malades. Faut-il dès lors le mettre entre les mains des malades? Il n'est pas un confesseur qui ne connaisse ce besoin des scrupuleux ou des angoissés d'examiner perpétuellement leur conscience ou les conjonctures en lesquelles ils pourront se trouver. Maladivement préoccupés d'eux-mêmes, ne seront-ils pas exposés, par la lecture du *Guide*, à se reconnaître tous les états qu'ils y verront décrits, et ne compliqueront-ils pas par là et leur situation et le rôle de leur Directeur? Le R. Père reconnaît que le cas n'est pas chimérique. Il nous paraît que ce ne serait pas là assez dire. Excellent manuel pour les Directeurs, le *Guide* ne devrait, — à notre humble avis, — être consulté, par les malades dont il traite, que tout à fait exceptionnellement. Et sur ce point nous n'hésiterions pas à nous séparer de l'opinion du R. Père.

Cette réserve faite, il reste que l'ouvrage du P. Raymond est un excellent Directoire à l'usage des confesseurs; et il serait à souhaiter, de nos jours surtout où les états de surexcitation nerveuse abondent tant, que tous les prêtres en eussent une complète connaissance.

M.-R. Cathala.

(1) R. P. V. Raymond, O. P., *Le guide des nerveux et des scrupuleux*, nouv. éd., 25e mille, Paris, Beauchesne, 1920.

TABLE DES MATIÈRES
DU TOME I DE LA TROISIÈME ANNÉE

OCTOBRE 1921-MARS 1922

Les principes et la pratique

E. Dublanchy. — Marie médiatrice 321, 433

R. Garrigou-Lagrange. — L'appel à la vie mystique.
1. Appel éloigné et appel prochain. 81
2. Appel général et appel individuel 165
3. Examen des difficultés. . . . 241

D. Joret. — L'intuition obscure de Dieu.
1. L'intuition de Dieu d'après les mystiques. . 6
2. L'intuition négative de Dieu et les dons du Saint-Esprit 21
3. Comment s'opère l'intuition négative de Dieu. 28
4. Où s'achève l'intuition négative de Dieu . . 48

H.-D. Noble. — Les oscillations de la conscience 100
La conscience et la possibilité du péché . . 417

Dom Jean de Puniet. — La louange liturgique 271

A. Viel. — La beauté du Christ 188

Les Maîtres et les Modèles

Dom E. Assemaine. — Gerlac Peters 117

P. Adam. — Un petit coin d'âme de saint. 291

M.-C. de Ganay. — Le vénérable Guillaume Courtet. . . . 125

J. Gauderon. — Contardo Ferrini. 349

Dom B. Maréchaux. — S. Joseph patron de la bonne mort . 58
S. Joseph patron de l'Église universelle. 212
Th. Pègues. — Prières de saint Thomas 281
H. Petitot. — Saint Dominique de Silos 332, 442
Jean de Saint-Thomas. — De l'oraison 219
Dom J. Huyben. — La tradition mystique au moyen-âge . . 312

Les Idées et les Œuvres

Dom Gaspar Lefebvre. — La messe dialoguée 229
J. Missoffe. — L'oblature bénédictine 64
L. Hovyn. — Charles de Foucauld et l'Union de prières . . 362
Dom M. Rivière. — Vie commune et clergé paroissial . . . 141
R. Garrigou-Lagrange. — Le problème mystique actuel et les questions de méthode 459

Chroniques

M.-R. Cathala. — Les perfections divines (P. Garrigou-Lagrange) 70
D. Lallement. — Le mystère de l'Église (P. Clérissac) . . . 75
Dom J. Huyben. — Une histoire de spiritualité. 298
R. Garrigou-Lagrange. — L'état mystique d'après quelques livres récents 391
Dom de Vathaire. — Chroniques de liturgie 149, 48
Notes bibliographiques 240, 411,

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin.